

# العقل والعلم
# في الفتوحات المكية

(الأسفار ١-١٠، الأبواب ١- ٧٣، الأجزاء ١- ٨٠)


إعداد الدكتور

**علي أحمد التجاني**

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

للبنين بالشرقية- جامعة الأزهر

# العقل والعلم في الفتوحات المكية

## "(الأسفار ١-١٠، الأبواب ١- ٧٣، الأجزاء ١- ٨٠)"

**علي أحمد التجاني**

قسم العقيدة والفلسفة، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالشرقية، جامعة الأزهر الشريف، الشرقية، جمهورية مصر العربية.

**البريد الإلكتروني:** AliTijani.sha. b@azhar.edu.eg

**ملخص البحث:**

يهدف البحث إلى إظهار مكانة ابن عربي ومكانة كتابه الفتوحات المكية، وذلك من خلال استقراء وعرض وتحليل وقفاته من العقل والعلم ومكانتها وأنواعهما ومراتبهما وطرقهما عنده وفي فكره، وذلك كخطوة تأسيسية أولى في مجموعة مشروعات بحثية قادمة تهدف لإظهار جوانب متعددة من فكر ابن عربي، وقد استخدم الباحث مناهج الاستقراء، العرض، التحليل، وقد توصل الباحث للعديد من النتائج أهمها: الاهتمام الكبير من ابن عربي بالعقل كطريق معتمد للوصول إلى المعرفة، مع مراعاة تفاوت العقول ومراتب الأفهام، وإظهار المكانة العظيمة لأصحاب العقول في الدين الإسلامي، وكذلك الاهتمام الكبير من ابن عربي بالعلم، والحرص عليه واحترام العلماء في مواجهة الجهلاء وأصحاب الظن، العقل والعلم لا يتعارضان مع الدين، ولا يمكن تجاهلهما أو حتى تهميشهما، اعتبار ما سبق من نتائج دعائم يمكن الوقوف عليها في محاولة الرد على من اتهم ابن عربي في عقيدته وفكره.

**الكلمات المفتاحية:**

ابن عربي، الفتوحات المكية، العقل، العلم، المعرفة، الظاهر، الباطن، الإلهام.

# The Mind and Science in *Al‒Futuhat Al‒Makkiyya* (Meccan Conquests) (Books "Asfar" 1-10, Chapters 1- 73, Parts 1- 80)

**Ali Ahmed Al-Tijani.**
Department of Creed and Philosophy, College of Islamic and Arabic Studies for Boys in Sharkia, Al-Azhar University, Alaharqeyya, Arab Republic of Egypt
Email: AliTijani.sha.b@azhar.edu.eg

**Abstract**

The research aims to reveal the place of Ibn Arabi and the status of his book ***Al‒Futuhat Al‒Makkiyya***, through extrapolation, presentation, and analysis of his stances on mind and science, their status, types, ranks, and methods in his view and in his thought. All of this comes as a first foundational step in a group of upcoming research projects that aim to show multiple aspects of Ibn Arabi's thought. The researcher used induction, presentation, and analysis methods. He came upon a number of results, the most important of which are: The great interest of Ibn Arabi in themind as a reliable way to reach knowledge, taking into account the disparity of minds and levels of understanding, and showing the great status of the people of the mind in the Islamic religion. Moreover, the great interest of Ibn Arabi in science, his concern for it, and respect for scholars in the face of ignorant people and people of suspicions. Reason and science do not contradict religion, and they cannot be ignored or even marginalized. Considering the foregoing results as pillars that can serve as a basis for responding to those who accused Ibn Arabi in his belief and thought.

**keywords**: Ibn Arabi, *Al‒Futuhat Al‒Makkiyya*, Mind, science, Knowledge, Outward, Inward, Inspiration.

**المقدمة:**

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم صلاة تفتح لنا بها أبواب الرضا والتيسير وتغلق بها عنا أبواب الشر والتعسير وتكون لنا بها ولياً ونصيرا أنت ولينا ومولانا فنعم المولى ونعم النصير.

**ثم أما بعد**

فابن عربي – على حد تعبير إبراهيم مدكور في مقدمة السفر الثاني–"مؤلف طويل النفس، غزير المادة، واسع المعرفة... مسرف في مصطلحاته، كثير الرموز والإشارات، لا ينفذ إليه إلا من عرفه عن قرب، وعاش معه طويلاً بحيث يستطيع الوقوف على أسراره ودقائقه، والفتوحات أغزر ما كتب، وأشمل ما ألف".

على أن طبيعة الظروف التاريخية التي أحاطت بابن عربي، بالإضافة إلى طبيعة ومزاج الشيخ الخاص أثرت بشكل كبير وملحوظ في هذا الكتاب مما أدى إلى هذا التفاوت الواضح والكبير في بنيان هذه الموسوعة العلمية الكبيرة.

وللفتوحات المكية نسختان بيد الشيخ الأكبر، النسخة الأولى بدأها بمكة عام ٥٩٩هـ، وأنهاها في شهر صفر عام ٦٣٩هـ، وكان في خلال تلك الفترة في تنقل دائم في الشرق الأدنى والأوسط إلى أن استقر في دمشق، والنسخة الثانية بدأها بدمشق عام ٦٣٢هـ وأنهاها عام ٦٣٦هـ، وذكر الشيخ نفسه أن النسخة الثانية تحوي زيادات لا توجد في النسخة الأولى، وكذلك النسخة الثانية هي التي قسمها الشيخ إلى أسفار فأجزاء تضم جميع فصول الكتاب وأبوابه، ويبلغ عدد أسفار الكتاب سبعا وثلاثين سفراً، أما الأجزاء فهي تسع وخمسون ومائتا جزء، كل سفر في سبعة أجزاء.

فالفتوحات المكية إذن ليست عملا علميا بالمعنى الفني لهذه الكلمة وذلك حتى يكون خاضعا لمبادئ وحدة المنهج والموضوع والخطة، لكنه موسوعة ثقافية ضخمة، استوعبت في ثناياها أنماطاً من التأملات، وأشتاتا من المقالات في سائر المشاكل الدينية والفكرية التي جابهها ابن عربي في أثناء حياته، على أن هذه

التأملات والمقالات كلها تعبر عن مذهب الشيخ وتحمل شارته سواء في الجوانب الفلسفية النظرية، أو في الجوانب الدينية الروحية.

ولعل ما يساعد في تأكيد هذه الفكرة هو أن السبب وراء الاختلاف الملحوظ في حجم بعض أبواب الفتوحات المكية يرجع غالبا إلى كون بعضها في حقيقته اختصاراً لمؤلفات ألفها ابن عربي مستقلة عن الفتوحات المكية ثم بدا له أن يدمجها فيه.

ولذلك يرى عثمان يحيى – محقق الكتاب– أن الفتوحات هي خلاصة المعارف الصوفية والفكرية في الإسلام، على أن الانتفاع بها ليس متوفراً لغير الباحثين المتخصصين؛ وذلك لأن منهج الكتاب لا يشبه المناهج المعتادة لا من حيث خطته العامة ولا من جهة العرض والسياق، بل حتى عناوين الكتاب نفسها عناوين رمزية لا تكشف عن محتواها الحقيقي.

على أن ابن عربي في فتوحاته المكية يتميز بأنه يتحدث بطلاقة ويسجل كل ما يعن له، غير عابئ بأن يعيد ويكرر بعض الأمور، على أن إعادته وتكراره لا يخلو من إضافة أمور جديدة أو شرح أمور غامضة.

وقد وصفه عثمان يحي في مقدمة السفر الثالث بأنه ليس عالماً فقط، بل هو فيلسوف، وصوفي، وشاعر يرى الوجود من زاوية الحق والخير المطلقين، وهو يسخر كل ما يملكه من وسائل العلم والفلسفة من أجل تحقيق هذا الغرض الواضح المحدد– الحق والخير– وكذلك باعتباره شاعراً فهو يتأمل الوجود والحياة من مستوى الجمال المحض متتبعاً آثاره حيث وجدها مفصحاً عنها وهائما فيها.

وعلى هذا فابن عربي عالم كبير وصوفي وفيلسوف متميز لكنه ليس متاحا لكل قارئ ولأي باحث، والفتوحات موسوعة ضخمة لكنها لا تعطي اسرارها لكل متصفح لها؛ لذلك وُجِدَ الكثير ممن اتهم ابن عربي بالتطرف والشطح، واتهم موسوعته بالشتات الفكري، ولذلك رجع الباحث لابن عربي نفسه من خلال مؤلفه الأضخم للوقوف على حقيقة هذه الاتهامات.

**أسباب اختيار البحث:**

١- المساهمة في تخليد ذكرى الرموز العلمية الكبرى كابن عربي من خلال المساهمة في إحياء تراثهم وآثارهم.

٢- المساهمة في فهم ابن عربي، وتوضيح بعض جوانب فكره، لنتمكن من تقديره حق قدره، ولنقف على حقيقة ما أثير حوله من شبهات.

٣- المساهمة في إبراز قيمة موسوعة إسلامية عظيمة النفع والأثر كالفتوحات المكية.

٤- المساهمة في دراسة الفتوحات الدرس اللائق به، ونشره نشراً علمياً.

٥- المساهمة في عرض وإظهار جوانب من ابن عربي من خلال كتاباته هو وليس من خلال ما كتب عنه.

٦- المساهمة في إظهار مكانة العقل والعلم عنده ومن خلال فتوحاته؛ بإعتبارهما اللبنة الأساسية لفهم فلسفته وتصوفه وجوانب مذهبه المتعددة.

**هدف البحث:**

هو إظهار مكانة العقل والعلم والمعرفة عند ابن عربي ومن خلال فتوحاته المكية لتكون حجر الأساس لفهم فلسفته وتصوفه وجوانب مذهبه المتعددة.

إشكالية البحث: هل اهتم ابن عربي بالعقل؟ وهل أعطاه المكانة اللائقة به؟ هل استخدمه؟ هل اهتم بالعلم؟ هل عظَّم العلماء؟ هل وظفه بشكل مناسب؟ هل اهتم بالمعرفة؟ هل اهتم بمعرفة الله تعالى؟

**الدراسات السابقة:**

لم يقف الباحث على دراسات سابقة عن العقل والعلم عند ابن عربي ومن خلال فتوحاته المكية.

**المنهج المستخدم:** هو منهج الاستقراء والعرض والتحليل.

**خطة البحث:**

ينقسم البحث إلى مقدمة، وثلاثة مباحث وخاتمة، يتبعهم ثبت المراجع ثم الفهرس.

**المقدمة:** وفيها بيان لمكانة ابن عربي وفتوحاته المكية، وأسباب وأهداف ومنهج البحث.

**المبحث الأول:** وفيه بيان لمكانة العقل عند ابن عربي ومن خلال فتوحاته المكية.

**المبحث الثاني:** وفيه بيان لمكانة العلم عند ابن عربي ومن خلال فتوحاته المكية.

**المبحث الثالث:** وفيه بيان معرفة الله عند ابن عربي ومن خلال فتوحاته المكية.

**الخاتمة:** وفيها أهم النتائج والتوصيات.

**المصادر والمراجع.**

**الفهرس.**

# المبحث الأول

## العقل ومكانته عند ابن عربي[(١)]

**١-مكانة العقل عند ابن عربي:**

يرى ابن عربي أن العقل هو ما يعقل عن الحق ما يريده الحق منه، سواء كان في خطابه بالإلهام أو عن طريق الأنبياء والرسل، كما يرى ابن عربي أن من قيَّد وجوده بوجود خالقه فقد عقل نفسه.

فالعقل مأخوذ من عقال الدابة.

وإن كان ابن عربي يرى أن: "... وعلى الحقيقة "عقال الدابة" مأخوذ من "العقل" فإن "العقل" متقدم على "عقال الدابة" فإنه لولا ما "عقل" أن هذا الحبل إذا شدت به الدابة، قيَّدها عن السراح، ما سماه "عقالاً" "[(٢)].

وكذلك يحترم ابن عربي العقل[(٣)] والبحث والنظر في الأدلة احتراما كبير، ويعطه مكانة عظيمة[(٤)]، ومن الأمور التي توضح ذلك، اعتبار ابن عربي أن المعرفة هي القرب من الحق[(٥)] ومناجاته.

---

(١) ابن عربي هو: أبوبكر محمد بن علي محي الدين الحاتمي الطائي الأندلسي، متصوف مشهور، من أنصار مذهب وحدة الوجود، أطلق عليه أتباعه "الشيخ الأكبر "يعرف في الأندلس باسم" ابن سُرَاقة" ويعرف في المشرق بابن عربي من غير أداة تعريف تمييزاً له عن القاضي أبي بكر بن العربي، ولد في ٥٦٠هـ، وتوفي في ٦٣٨هـ، من أهم مؤلفاته: الفتوحات المكية، شجرة الكون، فصوص الحكم، إنشاء الدوائر. (للمزيد راجع إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، ط الشعب، ط٢، مصر، مادة ابن عربي ص ٣٤٣).

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحي، تصدير ومراجعة ابراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، السفر (٨)، مصر، ١٩٩٤م، ص٢٢٠بتصرف.

(٣) عاطف العراقي، العقل والتنوير، دار قباء، مصر، ١٩٩٨م، ص٩بتصرف.

(٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مشيخة الأزهر، ماليزيا، ٢٠١٧م، ص ٦٣بتصرف.

(٥) الغزالي، الرسالة القشيرية، مشيخة الأزهر، ماليزيا، ٢٠١٧م، ص ٦٣٨بتصرف.

ويرى أن مناجاة الحق للخلق لها أقسام أربعة، وهم:

١- مناجاة من الحق للخلق من حيث إنه يراهم.

٢- مناجاة من الحق للخلق من حيث إنهم يرونه.

٣- مناجاة من الحق للخلق من حيث إنه يراك وتراه.

٤- مناجاة لبعض أهل البحث والنظر في الاعتقادات بالأدلة، فالحق يناجيه بعقله(١).

ونقطتنا هي النقطة الرابعة، وهي إظهار مكانة العقل والنظر من خلال إفراد نوع من أنواع المناجاة بين الحق والخلق لأصحاب العقل والنظر، فابن عربي يقر بأنهم فئة محددة لها من المكانة والتقدير ما يجعلهم نوع مستقل بحد ذاته، وليس مندرجا أو مشاعا في فئة أخرى(٢).

كذلك يعول ابن عربي على العقل في كثير من المواضع، مما يبين المكانة العظيمة لهذه الآلة الخارقة (العقل) في فكر ابن عربي، ومن أخطر الموضوعات التي يعول فيها ابن عربي على العقل، قضية معرفة الله تعالى.

ونحن لن نتحدث هنا عن طريق معرفة الله تعالى بالعقل؛ لأن ذلك مكانه وريقات أخرى نتكلم فيها عن الإلهيات في فكر ابن عربي.

لكننا هنا سنحاول ابراز مكانة العقل ودوره فقط.

فابن عربي يجعل العقل طريقا من طرق معرفة الحق(٣)، وهي القضية الأخطر في حياة الإنسان.

وعلى قدرة خطورة وعظم القضية تأتي خطورة وعظم الطريق المستخدم فيها. إذن العقل خطير ومهم كطريق لمعرفة الحق تبارك وتعالى.

---

(١) السفر (٧) ص ٢٣٧ بتصرف.

(٢) السفر (٦) ص ١١٣ بتصرف.

(٣) نور الدين مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مكتبة الرشد، ط١، السعودية، ٢٠٠٥م، ص٢٣١بتصرف.

لكنه ليس الطريق الأوحد.

بل إن هناك طريقاً آخر وراء العقل.

نعم، العقل عرف بوجود إله صانع

نعم العقل وصل لأدلة وجود إله صانع

نعم العقل عرف بضرورة وحدانية الإله الصانع

نعم العقل وصل لما يجب من النسب للإله الصانع

ثم جاءت الرسل

وجاءت الرسل بالأدلة العقلية على صدقها

وجاءت الرسل بنسب نسبتها للإله، كان العقل قد نسبها له قبلاً(حي بن قظان[1]

فكانت الصدمة

لقد جاءت الرسل بما كنت قد عرفته

فتوقف العقل، واتهم معرفته، وقدح في دليله، هذه الإنباء الإلهي بما نسبه العقل لنفسه، ومع ذلك لا يستطيع تكذيب المخبِر؛ فقد سبق ثبوت صدقه

ثم انتبه العقل

ما هذا الذي يخبرني به الرسول؟ وما الذي يطلبه مني؟

إنه يأمرني بــ "إعرف ربك"

إني قد عرفته من قبل بعقلي

والرسول الذي يأمرني، أنا أصدقه

إذن فكيف يامرني ؟

وما الذي يامرني به؟

لابد وأن هناك معرفة أخرى غير التي أعرفها

لابد وأن هناك علماً آخر غير الذي أعلمه

---

(١) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص١٠٦بتصرف.

لابد وأن هناك طوراً آخر وراء معرفتي

لابد وأن هناك بعداً آخر وراء عقلي

لابد وأن هناك علما بالله من الله

لابد وأن هناك علما من الله بالله بعيداً عن العقل وبعيداً عن الرسل

إذن

انقدح للعقل بتصديقه الرسول أن ثم وراء العقل وما يعطيه بفكره، أمراً آخر يعطي من العلم بالله ما لا تعطيه الأدلة العقلية

بل

تحيله قولاً واحداً(١)

فإذن:

إذا علم الإنسان علماً أو معرفة بالطور الذي وراء العقل

فهل يبقى له الحكم فيما كان العقل يحيله؟

بالطبع لا

فإن لم يبق له الحكم بأنه محال

فلابد من معرفة الوجه الذي وقع منه الغلط

ولابد من إدراك أن الذي اتخذه دليلا على إحالة ذلك العلم، لم يكن دليلا في نفس الأمر

وكيف يكون دليلا؟

وهو (العقل) يصيب ويخطأ؟

وكيف يكون دليلا يتبعه الإنسان؟

وهو (العقل) مخلوق مُحْدَث، مثله مثل الإنسان تماماً؟

وكيف يكون العقل قائداً مطاعا؟

وهو محدود محصور تحت حدود قواه الظاهرة والباطنة(٢) ؟

---

(١) السفر (٤) ص ٣١٥ بتصرف.

(٢) سعاد الحكم، المعجم الصوفي، دندرة، ط١، بيروت، ١٩٨١م، ص ٨١٣ بتصرف.

إن كانت القوى الظاهرة والباطنة سليمة من حيث ذاتها فالعقل محدود بها، وإن كانت غير سليمة وبها عارض من عوارض الفساد فالعقل أكثر محدودية وقصور من ذي قبل

يقول ابن عربي: "... فانظر يا أخي ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئا مما ذكرناه إلا بواسطة هذه القوى، وفيها من العلل ما فيها!

ماذا اتفق للعقل أن يحصل شيئا من هذه الأمور بهذه الطرق، ثم أخبره الله بأمر ما فتوقف في قبوله، وقال: "إن الفكر يرده"

فما أجهل هذا العقل بقدر ربه

كيف قلد فكره، وجرَّح ربه"[١]

إذن

العقول جهة قبول، ما عندها شيء من نفسها – إلا الضروريات التي فُطرت عليها– وعليه فقبولها من ربها ما أخبر به عن نفسه، أولى من قبوله ما أخبره به العقل من نفسه

فإذا كان الأمر هكذا

فما هو ذلك الأمر والمصدر المعرفي، الذي هو وراء طور العقل؟

إنه ما يأتينا من عند الحق مباشرة بعيداً عن عقولنا، ولكن عن طريق قلوبنا القلب[٢]

القلب هو ذلك المصدر الذي وراء طور العقل[٣]

---

(١) السفر (٤) ص ٣١٥-٣١٩ بتصرف.

(٢) السفر (٤) ص ٣٢٣ط

(٣) دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية، إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، دار الشعب، ط٢، مصر، ١٩٦٩، ص٣٤٤بتصرف.

على أن ما يأتينا من الحق عن طريق قلوبنا يستلزم منا الرياضات[١] والمجاهدات والخلوات والانفراد وقطع العلائق والجلوس مع الحق مع تفريغ المحل وتخليص القلب من شوائب الأفكار

يقول ابن عربي: "... فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب

لا بالعقل

ثم يقبلها العقل من القلب، كما يقبل من الفكر

الحق إنما وسعه القلب"[٢].

وابن عربي عندما يهتم بالعقل، ويعتبر أنه أشرف ما في الإنسان؛ فإنه يرى أن السبب وراء ذلك هو أن العقل:

- مناط التكليف[٣]
- محل النظر والتأمل[٤]
- مجبول على طلب الزيادة من العلم [٥]
- مناط الكمال الإنساني وشرطه[٦]
- هو المحل الذي يستودعه الحق من العلوم والأسرار والحِكَمْ ما لا يعلمه إلا هو [٧]
- هو أول الحاكمين على الإنسان، وبعده النفس والهوى[٨]

---

(١) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، دار التراث العربي، ط١، ج٢، مصر، ١٩٨٢م، ص٣٨ بتصرف.

(٢) السفر (٤)٣٢٣ بتصرف.

(٣) السفر (٩) ص ٥٨ بتصرف، السفر (١٠) ص ١٠٨ بتصرف.

(٤) السفر (٩) ٦٥ بتصرف.

(٥) السفر (١٠) ص ١٧٨ ط

(٦) السفر (٩) ص ٧٧ بتصرف.

(٧) السفر (٨) ص ٣١١ بتصرف.

(٨) السفر (٦) ص ٤٢٩ بتصرف.

- شبهه الحق بإمامة وقيادة الرجل، وشبه إمامة وقيادة غيره، بإمامة وقيادة المرأة[١]
- محله أعلى ما في الرأس، وهو اليافوخ، وذلك المحل– من وجهة نظر ابن عربي – يشير إلى مكانة العقل عند الحق جل وعلا[٢]
- جعل الحق أهله– العقل– في درجة مستقلة في الجنة

فابن عربي يرى أنه من مظاهر تكريم وإظهار مكانة أهل العقل والعقلاء أن لهم درجة مستقلة في الجنة، فهو يرى أن:

**أصناف أهل الجنة أربعة وهم:**

١– الرسل، وهم الأنبياء

٢– الأولياء، وهم الذين اتبعوا الأنبياء على بينة وبصيرة من ربهم

٣– المؤمنون، وهم الذين صدقوا واتبعوا الأنبياء

٤– العلماء، وخصهم ابن عربي بأنهم العلماء الذين علموا أنه لا إله إلا الله من حيث الأدلة العقلية.

إذن ابن عربي يخصص المكانة للعلماء، ولكن ليس العلماء بالإطلاق، إنما العلماء بالتوحيد، وليس العلماء بالتوحيد بالإطلاق، وإنما يخصصها للعلماء بالتوحيد عن طريق الأدلة العقلية وحدها

وفي ذلك تكريم كبير للعقل والعقلاء، وإظهاراً لمكانتهم العظيمة في الدار الآخرة

كذلك يرى أنهم من نزل فيهم قول الحق (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات)

ومن المعلوم سلفا أن الطريق الموصلة إلى العلم بالحق تعالى طريقان لا ثالث لها **على أنه من الثابت أن**

(١) السفر (٦) ص ٤٢٩ بتصرف.

(٢) السفر (٥) ص ١٩٧ بتصرف.

**٢-الخطوات العقلية للوصول للعلوم والمعارف:**

يرى ابن عربي أنه ليصل العقل للعلوم والمعارف فإن عليه أن يتحلى بـ:

١- التحلي الإنصاف والموضوعية

٢- التخلي عن التعصب والعنصرية

٣- امتلاك القدرات العقلية اللازمة

٤- تحديد المعلومة المراد الوصول إليها

٥- فرض كل الفرضيات، وبحثها كلها

٦- الوقوف مع الفرضية صاحبة الدليل الأقوى(١)

ونلاحظ على الكلام السابق لابن عربي أنه يتفق مع المنطق الحديث في كلامه عن الاستقراء وقواعده(٢)

إذن غذا التزم الفرد بالخطوات السابقة فإنه سيصل للعلوم والمعارف، وسيمكن تسميته بأنه من العقلاء، الذين حدد ابن عربي صفاتهم فرأى أن:

**٣- العقلاء هم:**

يعرِّف ابن العاقل بأنه هو الذي:

١- يعقل عن الحق أمره ونهيه

٢- يعقل عن الحق ما يلقيه في سِرِّهِ

٣- يعقل كل أموره، حتى أنه يعقل آلامه، لا مجرد أنه يحس بآلامه فقط، فهو يعقلها ليعلم الغرض منها، هل هي كفارة للذنوب، أم رفع للدرجات، أم غير ذلك (٣)

٤- يشهد، يستحضر(٤)، يقف على كافة الأمور ويعقلها قدر ما وهبه الله ووفقه (٥)

---

(١) السفر (٥) ص ١٠١ بتصرف.

(٢) محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٥٣م.

(٣) السفر (٦) ص ٢٨٨ بتصرف.

(٤) الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مكتبة الآداب، ط٣، مصر، ٢٠٠٧م، ص١٥٣ بتصرف.

(٥) السفر (٦) ص ٣١٠ بتصرف.

٥- العاقل هو من يستتر السر الإلهي ولا يكشفه؛ وكيف لا يستره، وكشفه أمام من ليس بعالم ولا عاقل يؤدي إلى:

٥-١- عدم احترام جناب الحق تعالى

٥-٢- فهم خاطئ محظور، كفهم حلولٍ أو إتحادٍ[١]

٦- يفرق في خواطر قلبه بين ما هو من:

٦-١- الحق

٦-٢- نفسه

٦-٣- لمة المَلَكِ

٦-٤- لمة الشيطان

٧- صاحب الأدب المتحلي به[٢]

٨- هم من عبدوا الله لله لا لغرض [٣]

٩- العقلاء هم من يعرفون الرجال بالحق، ولا يعرفون الحق بالرجال، فالعبرة بذات العلم والحق [٤]

وفي نهاية حديثه - ابن عربي- عن تعريف العقل، يعبر عنه بلفظة " الإنسان" وكأنه يقول أن الإنسان الحق هو العاقل، الإنسان الحق هو الذي يستفيد من هذا الكنز اللامحدود الذي وهبه الحق إياه.

وكأن الإنسان ليس مجرد من خلق على هيئة الإنسان، بل هو من ولد بعقل مفكر وقابل

أي أنه ليس الإنسان العاقل من خلق بعقل بالقوة فقط.

بل لابد من أن يخلق بعقل بالفعل.

---

(١) السفر (٦) ص ١٧٣ بتصرف.

(٢) السفر (٦) ص ٢٢٥ بتصرف.

(٣) السفر (٦) ص ٢٥٥ بتصرف.

(٤) السفر (٧) ص ٤٢٠ بتصرف.

وفي موضع آخر يرى ابن عربي أن العقلاء هم من اشتغلوا بـ:

١- الرياضات

٢- المجاهدات

٣- الخلوات

٤- التهيئ لقبول الواردات.

وبشكل عام العقلاء هم من يمكنهم السفر في منازل مقدمات الأدلة وطرائق ترتبها واستخراج المدلولات والوصول إليها[١]، حتى يعرفوا الحق، ويعرِّفوه غيرهم. وكيف لا وهم من يعرفون مكانة الأنبياء والرسل ويمشون على طريقتهم وينتهجون نهجهم [٢].

لكل ذلك يعتبر ابن عربي العقل من حيث:

- هو قابل
- هو مفكر

هو المبين حكمة الشرع في الأشياء

هو السبيل إلى النجاة وإلى تحصيل السعادة في الدارين [٣].

أيضاً مع الملاحظة المتكررة أن العقل يأتي بعد النقل.

كما حدد ابن عربي مجموعة من العوامل التي تساعد العاقل في الوصول إلى العلم والمعرفة، ومن هذه الأمور

**<u>٤-أمور تساعد العقل على الفهم:</u>**

يرى ابن عربي أنه ليعمل العقل بشكل سلسل فإنه لابد من أمور تساعده وتعاونه، منها:

- معرفة لغة المتكلم وفهم لسانه [٤].

---

(١) السفر (٥) ص ٤١٦ بتصرف.

(٢) السفر (٥) ص ١٠٣ بتصرف.

(٣) السفر (٥) ص ١٥٩ بتصرف.

(٤) السفر (٦) ص ٢٥٧ بتصرف.

- معرفة قرائن الأحوال.
- معرفة دلالات الألفاظ [1].

على أن ابن عربي ينبهنا على أن العقول متفاوتة وليست متساوية، فالعقول منها:

١- ضعيف العقل، معلول النظر.

٢- قوي العقل، صحيح النظر.

فالعقلاء الأقوياء صحيحوا النظر يعلمون أن العقل يمكنه الوصول إلى معارف كثيرة ومتنوعة، وأن ما لا يمكنه تحصيلها بفكره، سيحصلها بالوهب الإلهي[2].

وعليه فأعلم العلماء بالحق بعد ملائكته هم الرسل[3] ثم الأولياء ثم العلماء به بالأدلة.

---

(١) السفر (٥) ص ٢٣٤.

(٢) السفر (٥) ص ١٠٣ بتصرف.

(٣) مسألة أيهما أفضل الملائكة أم الأنبياء؟ مذهب أهل السنة أن: الأنبياء أفضل من الملائكة، ومذهب المعتزلة أن: الملائكة أفضل من البشر، واحتج أهل السنة بوجوه، الحجة الأولى: أن آدم -عليه السلام- كان مسجوداً له من الملائكة، والمسجود له أفضل من الساجد، الحجة الثانية: أن آدم -عليه السلام- كان أعلم من الملائكة، والأعلم أفضل، الحجة الثالثة: أن طاعة البشر أشق، والأشق أفضل، الحجة الرابعة: قوله تعالى (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) سوره آل عمران الآيه ٣٢، والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى، فيكون معنى الآيه أن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على كل المخلوقات، ومعلوم أن من ضمن المخلوقات الملائكة، الحجة الخامسة: أن الملائكة لهم عقول بلا شهوة والبهائم لها شهوة بلا عقول، والآدمي له عقل وشهوة، فالآدمي إن رجح شهوته على عقله كان أخس من البهيمة وعلى هذا القياس لو رجح عقله على شهوته وجب أن يكون أفضل من الملك. (للمزيد راجع الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق عبد الله محمد اسماعيل وابراهيم سليمان سويلم، ط مجمع البحوث الإسلاميه الأزهر الشريف، ط٢، مصر، م٢٠٢٢ م، ج٢ المسألة ٣٣ص ١٠٣١).

ينبه ابن عربي هنا إلى نقطة مهمة ألا وهي الاجتهاد العقلي، فهو يرى أن الاجتهاد أو بذل الجهد العقلي في حد ذاته أمر قد أقره الشرع، وعليه فالشرع يكرّم المجتهد، سواء أصاب في الاجتهاد أو أخطأ.

وعليه فلابد من التعامل مع عملية الاجتهاد في ذاتها بأدب[1]

وعليه فلابد من احترام رأي المجتهد في ذاته

وعليه فلابد من إعلان التقدير والاحترام وحسن الأدب مع العملية العقلية في حد ذاتها.

مع مراعاة أن الإصابة هي إصابة الاجتهاد في حد ذاته، لا إصابة العين او المعلومة، ولهذا –كما يرى ابن عربي– كان المجتهد مثاباً في كل أحواله[2].

وكيف لا والحق تعالى هو الذي شرعها وأقرها، وفي ذلك احترام وتقدير للعقل وجهوده في رفعة الإنسان وإيصاله للمعرفة والنجاة والسعادة.

كذلك فابن عربي كما يعتبر الاجتهاد العقلي ميزة وأفضلية، فهو يعتبر الجمود العقلي ووقف الاجتهاد سُبة ومنقصة، بل ويصف عقول الجامدين بعقول الصبية الصغار.

يقول ابن عربي: "... وهذا باب أغفله العلماء، ولا سيما أهل الجمود على الظاهر، فليس عندهم من "الاعتبار" إلا التعجب، فلا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان الصغار، فهؤلاء ما عبروا قط من تلك الصورة الظاهرة، كما أمرهم الله"[3].

بعد تحديد ابن عربي للعقلاء وللأمور التي تساعدهم على الوصول للعلوم والمعارف، ينبهنا على أن الأمر لا يتوقف هنا، بل لابد من الانتباه لأمر مهم ألا وهو قدرة الأداة في حد ذاتها، فكلنا يمتلك عقلاً، لكن الأفهام مختلفة ولها دراجات ومراتب، وقد صنفها ابن عربي فرأى أن:

---

(١) السفر (٥) ص ٢٥٥ بتصرف.

(٢) السفر (٦) ص ١٦١ بتصرف.

(٣) السفر (٨) ص ٢١٢.

**٥- الأفهام ومراتبها عند ابن عربي:**

يرى ابن عربي أن الناس لا يتساوون في العقول والأفهام والإدراكات، بل هناك تفاوت كبير بينهم، وهذا ما يترتب عليه التفاوت في الفهم والقول والعمل، فكل بحسب درجته يفهم ويطبق، - وإن شاء الله سيحاسَب- ومن هذا المنطلق يقسم ابن عربي الأفهام إلى أربعة مراتب، وهي:

١- مرتبة الظاهر، وهي أولى المراتب، وأهلها يصدق عليهم وصفه تعالى(رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه).

٢- مرتبة الباطن، وهي ثاني المراتب، وأهلها يصدق عليهم وصفه تعالى (رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله).

٣- مرتبة الحد، وهي مرتبة يعرف أصحابها حدود الحق، في المحسوسات والمعقولات، ولا يتعدونها.

٤- مرتبة المُطلَعْ، وهي أعظم وأعلى المراتب، وهم الرجال الذين إذا دعاهم الحق تعالى إليه، يأتونه رجالا؛ لسرعة الإجابة، لا يركبون، ويصدق فيهم قوله تعالى (وأذن في الناس بالحج يأتونك رجالاً)[١].

ينبه ابن عربي على العلم الباطن، يتطلب مرتبة معينة من الأفهام قد لا تتوفر لغالبية الأفراد، وبالتالي فإن العلم الباطن [٢]قد لا يكون متاحا لغالبية الأفراد قبوله.

وعلى أصحاب العلم الباطن ألا يبثوه إلا في أهله.

وهذا ما ورد عن أبي هريرة في حديث البخاري: "حملت عن النبي صلى الله عليه وسلم جرابين، أما الواحد فبثثته فيكم، وأما الآخر فلو بثثته قُطعَ مني هذا البلعوم"، فهذا الحديث ينبهنا على عدم إخبار كل ما نعلم لكل من نعلم.

---

(١) السفر (٣) ص ١٨٧-١٩١ بتصرف.

(٢) الغزالي، القسطاس المستقيم، ط مشيخة الأزهر، ماليزيا، ٢٠١٧م، ص ١٣٩بتصرف.

وهنا يأتي ما يمكن تسميته بمشكلة العلم الباطن[١]، وهي الأثر المترتب على إخبارنا كل ما نعلم (سواء العلم الباطن أو الظاهر) لكل من نعلم ممن مرتبته العقلية والروحية مرتفعة أو متدنية

ذكرنا أن:

- العلوم منها ظاهر (للعامة) وباطن (للخاصة).
- الأفهام والاستعدادات منها العالي القابل للكل، ومنها الضعيف القابل للبعض.
- المشكلة تكمن في إعلان علوم الباطن، للأفهام الضعيفة.
- الأفهام الضعيفة ستنكر وتكذب علوم الباطن.
- الأفهام الضعيفة بعد الانكار والتكذيب قد تُكَفِّر او تقتل القائل بعلوم الباطن.
- الأفهام الضعيفة تظن أنها تفعل ذلك حسبة لله ودفاعا عن دين الله.
- الأفهام الضعيفة- من وجهة نظري- ليست مخطئة فيما قالت أو فعلت.
- صاحب العلم الباطني هو صاحب فهم وعقل واستعداد عالي.
- صاحب الفهم والعقل العالي هو من يتحمل المسؤليية كاملة.
- أصحاب الفهم العالي هم المسؤولون عن الموقف كله لأنهم هم العالمون المحيطون الفاهمون.
- نعم، كان الأحرى بأصحاب الفهم الضعيف التأني والتروي والتفكر قليلا أو كثيرا قبل إعلانهم الإنكار واتخاذ رد فعل.
- نعم قد يكون العلم الباطني جائز عقلا، وبالتالي كان الأحرى بضعاف العقول التأني.
- نعم العلم الباطني ليس حكرا على الأنبياء، وبالتالي من الممكن أن يكون المخبر به صادق.
- نعم قال النبي صلى الله عليه وسلم (إن يكن في أمتى محدثون فعمر منهم).

---

(١) السفر (٣) ص ٢٥٠-٢٥٣ بتصرف.

- نعم ليس الاطلاع على غوامض العلوم الإلهية من خصائص النبوة، بل هي سارية في عباد الله.
- نعم يقول الله تعالى على سبيل العموم(واتقوا الله ويعلمكم الله).
- كل السابق نعم وممكن.
- لكنه متوقف على العقل وقدرته ومرتبة فهمه.

ووجهة نظر الباحث أنه بدلا من إصلاح الوضع والتماس المخارج، كان الأولى بأصحاب العقول العالية من أصحاب علوم الباطن ألا يبوحوا بها أو يشاركها إلا مع أهلها.

وعلى من ليسوا أهلها ألا يبحثوا عنها.

وإن وجودها قدرا ألا يقرأوها أو يتدارسها.

والكلام كثير في هذا النقطة حول ما يقال وما لايقال ومتى يقال وأين يقال وكيف يقال وضوابط هذا كله[1].

لأنه من المعروف أن الخلافات – بسبب عدم مراعاة مراتب العقل والأفهام– كثيرة جداً، ولها انعكاسات على الألفة بين الناس وتوحيدهم والبعد عن تفرقهم وتشتتهم، ولذلك ينبه ابن عربي على دور:

**٦-العقل في السياسة الشرعية:**

فمن القضايا الكبيرة والمهمة والتي شغلت العقول والأذهان على مر التاريخ قضية، السياسة، تلك القضية التي تناولها الكثير من المفكرين وأصحاب وجهات النظر.

والتي اختلفت وجهات نظرهم في تناولها وعرضها أيما اختلاف، فمنهم المتوسط ومنهم المتطرف، ومنهم العقلي ومنهم المستند على سند وقواعد دينية.

ولا شك أن هذه القضية مع اختلاف أسسها قد تناولها الكثير والكثير جداً من الباحثين وتناولتها الدراسات الكثيرة بالفحص والتحليل والنقد والتقويم.

(١) السفر (٣) ص٢٨٢.

ومع كامل الاحترام والتوقير لكل الباحثين ولكل الدراسات[١]، فإن الباحث يقف مع فكرة السياسة الشرعية.

وكيف لا، والسياسة الشرعية هي المستندة على اسس دينية إلهية، والأسس الدينية الإلهية وضعها الحق خالق الخلق، ووإذا كان خالق الخلق هو من وضع السياسة الشرعية، فإنه أعلم بخلقته وأعلم بما يصلحها.

وعليه فإن الرؤية الشرعية للسياسة والمدينة هي أفضل السياسات والمدن لأنها من الحق الذي لا يأتيه الباطل.

لذلك كانت آراء ابن عربي في هذه القضية من الأراء الهامة.

وخصوصاً وأن ابن عربي يجعل للعقل(في إطار الشرع) دورا في السياسة الشرعية، مما يترتب عليه رفعة مكانة العقل وبيان أهميته وإيضاحها، وكذلك يساعد في بناء مجتمع سليم مترابط متوازن.

ويرى ابن عربي أن أول خطوة في بناء المجتمع السليم هي تحديد الحدود ووضع الخطط والخطوط العريضة لهذا البناء الإنساني.

وهنا ياتي التساؤل: من الذي يشارك في وضع السياسة الحكمية والنواميس الوضعية، إنه العقل البشري، وعليه فإنه يجب الإنتباه إلى:

**<u>٧-العقل ودوره في وضع السياسة الحكمية والنواميس الوضعية:</u>**

بناء على نظرية الفاعل الأول أو الفاعل الأصلي الذي يؤمن بها ابن عربي، مع إيمانه بقانون السببية، فإنه يجعل الواضع الأصلى للقوانين والنواميس هو الحق جل وعلا.

والفاعل القريب أو الفاعل في دنيا الأسباب الظاهرة، فإنه هو العقل البشري.

(١) ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٧م، ص ٤١٩ بتصرف.

ويوضح ابن عربي العلاقة بينهما فيقول: "... يسمى سياسة حكمية، ألقاها في نفوس الأكابر من الناس، فحدوا حدوداً ووضعوا نواميس، بقوة وجدوها في نفوسهم"(١).

إذن من شارك بوضع الحدود والنواميس ليس عامة الناس، بل هم الحكماء.

ومما يبين مكانة الحكماء المشاركين في وضع الحدود، هوعظيم فائدة وضع الحدود والنواميس، وخطورة فقد هذه الحدود والنواميس، فالحدود توضع – من وجهة نظر ابن عربي- لإصلاح المملكة الإنسانية، بما في ذلك من حفظ للدماء والأموال والأعراض والأماكن.

إذن لعظم مكانة العقل وأهله، استأمنهم الحق على حدود ونواميس حفظ النفس والمال والعرض والأرض.

على ان ابن عربي ينبهنا على نقطة هامة وهي:

٨-**العقل ودوره في وضع السياسة الشخصية:**

كما شارك العقل في وضع الحدود التي تحفظ المدينة والمملكة وتحقق صالحها، كذلك فإن له دورا في توجه النفس نحو ما يصلحها، وهذا التوجيه من وجهة نظر ابن عربي هو: توجيه الأفراد نحو استخدام العقل واستعماله فيما يصلحها ويسعدها في الحياتين والدارين.

فواجب العقلاء التنبيه على الأفراد لاستعمال عقولهم للبحث والنظر والتحليل لوضعهم القائم، ووضعهم المستهدف، ثم وضعهم الخطط التنفيذية (بكل مشتملاتها) للوصول لتحقيق الوضع المستهدف على كافة الأصعدة المعنوي منها والحسي، الدنيوي منها والأخروي(٢).

---

(١) السفر (٥) ص ٩٧.

(٢) على أحمد التجاني، العقل عند الماتريدية، مجلة كلية اصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية، العدد ٤٠، مجلد٢/مصر/٢٠٢١م/ص١٠٠٣بتصرف.

مع ضرورة ملاحظة أن العقل له حدود وصلاحيات، وليست الأمور مطلقة وغير محدودة، وذلك من حيث ما هو مفكر، لا من حيث هو قابل[١].

على أن ابن عربي في كلامه عن العقل ومكانته يدلنا على:

**٩-صلاحيات الحدود والنواميس ومواضع حدها واستعمالها**

ينبه ابن عربي على أن النواميس العقلية التي حدها العقلاء – عن إلهام من الحق- لتحقيق صالح المملكة الإنسانية إنما، نحدها ونستعملها في المواضع التي لم يكن عندنا فيها شرع منزل.

أما المواضع والقضايا التي فيها شرع منزل، فلا دخل للعقل فيها بوضع حدود لها.

فابن عربي يقدر الكل، ويضع حدوداً فاصلة لبيان المراتب والأوزان النسبية.

---

(١) السفر (٥) ص ١٠٠ط

# المبحث الثاني

## مكانة العلم عند ابن عربي

يبدأ ابن عربي حديثه عن العلم ومكانته بتعريفه، فيرى أن:

**١-تعريف العلم:**

يعرف ابن عربي العلم بأنه: الوقوف على حد الشيء وحقيقته، عدماً كان أو وجوداً[١] بما يمكننا من التمييز بين الأشياء.

**٢- طرق العلم:**

كما يرى ابن عربي أن للعلم طريقين، كل منهما يختص ببعض الأمور أو المعلومات، وهما:

١- طريق العقل[٢]، وبه نصل إلى معرفة وجود الإله، وما يجب له وما يستحيل عليه، وبالفعل قد وصل بعض الفلاسفة إلى ذلك بلا وحي، كما فعل "ديكارت"[٣] في معرفة الله تعالى.

٢- طريق القلب طريق الإيمان، وبه ندرك معرفة الذات، وما نسبه الله تعالى إلى ذاته من الصفات، ومن المعلوم أننا لا يمكننا معرفة ما ينسب إلى الذات من أحكام، إلا بعد معرفتنا أولا بالذات، عندها يمككنا معرفة النسبة وكيفيتها ونسبتها الي الذات، مثل الاستواء والمعية والعين واليد وغيرها.

على أن ابن عربي ينبه على أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا هو ما قرره العقلاء من حيث أفكارهم.

---

(١) السفر (٨) ص ١٣٢.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تصدير، ابراهيم مدكور، ط المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٤م، ص٢ بتصرف.

(٣) محمود زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ط دار الطباعة المحمدية، ط١، مصر، ١٩٨٥م، ص١٠٦ بتصرف.

إنما العلم الصحيح هو ما يقذفه الحق تعالى في قلب العالِم؛ فهو نور إلهي يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء من عباده.

كذلك ينبهنا ابن عربي على أن الكثير من الناس يخطئ في اعتقاده أن العلوم الحاصلة عن التقوى هي علوم وهبية.

فابن عربي يرى أنها ليست كذلك، وأنها علوم كسبية؛ وذلك لأنها مكتسبة بالتقوى ومترتبة عليها.

فإن التقوى جعلها الحق تعالى طريقا للحصول على هذا العلم، كما جعل الحق الفكر الصحيح سببا لحصول العلم بترتيب المقدمات.

والعلم الوهبي لا يحصل عن سبب، بل هو من عند الحق.

**٣-وسائل المعرفة:**

كما يرى ابن عربي أن المعلومات منحصرة من حيث الحواس [١]التي تدرك بها إلى:

١- وسائل ظاهرة، وهي القوى الخمس الحسية، وهي:

١-١- الشم

١-٢- الطعم

١-٣- اللمس

١-٤- السمع

١-٥- البصر

وينبه ابن عربي على أن الحواس الخمس الظاهرة[٢]، وإن كانت من الأسس التي يستند إليها أهل النظر في صحة أدلتهم بجانب البديهيات، فإن الشيطان

(١) ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد ابراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، ط٢، بيروت، ١٩٩٦م، ص٣٩بتصرف.

(٢) على أحمد التجاني، الإدراك الحسي عند محي الدين بن عربي، مجلة "آفاق" حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالشرقية، العدد السابع، الجزء الأول، مصر، ٢٠٢٠م، ص٣٥٧بتصرف.

أدخل على السوفسطائيين الغلط في الحواس، وأخذ يشككهم في مدخلاتها لدرجة أنهم قالوا: ما ثَم علم أصلا يوثق به، فإن قيل لهم: فهذا علم بأنه ما ثَم علم، فما سندكم وأنتم غير قائلين به؟

فإدخل الشيطان عليهم الشُبه فيما يستندون إليه في تركيب مقدماتهم في الأدلة.

وهنا يصحح ابن عربي هذا الوضع موضحاً وجهة نظره، والمتمثلة في أن الحس- بشرط سلامتها وقبولها[1]- فهي موصل وشاهد، وليس بحاكم.
إنما العقل هو الحاكم على ما يصله من الحواس.

وعليه فإن الخطأ في الحكم منسوب للحاكم، وهو العقل وليس للحواس.
يقول ابن عربي: "... ومعلوم عند القائلين بغلط الحس وغير القائلين به، أن العقل يغلط إذا كان النظر فاسداً- أعني نظر الفكر- فإن النظر ينقسم إلى صحيح وفاسد".

٢- وسائل باطنة، وهي:

٢-١- القوة العقلية، وتستعمل في إدراك المعاني التي تصله إما عن طريق:

٢-١-١- البداهة، وهي التي لا تحتاج إلى فكر ونظر.

٢-١-٢- الفكر، وهو الذي يحتاج إلى بحث ونظر.

يرى ابن عربي أن العقل لا يدرك الله تعالى من طريق الفكر، ولكن العقل بما هو عقل، فحده أن يضبط وأن يعقل ما حصل عنده، لأن الله تعالى قد يهبه المعرفة به، فيعقلها العقل ويقبلها، لأنه عقل.

لكن لا عن طريق الفكر

لكن عن طريق القبول والتلقي

فهي معرفة وهبها وألقاها الحق تبارك وتعالى له وفيه

---

(١) ابن رشد، الآثار العلوية، مراجعة زينب الحضيري، ط المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٤م، ص٤٩ بتصرف.

٢-٢- القوة الخيالية، وتستعمل في إدراك ما أعطاها الحس، إما على صورة ما أعطتها الحواس، وإما على صورة ما أعطاها الفكر، من حمله بعض المحسوسات على بعض

٢-٣- القوة المفكرة، وهي التي بها يفكر الإنسان في الأشياء التي وردته من الحواس ومن العقل، ومن تفكيره فيها، يحصل له العلم بأمر آخر، بينه وبين الأشياء التي فكر فيها مناسبة

٢-٤- القوة الذاكرة، وهي التي بها يمكن تذكر ما كان العقل قبِلَه من قبل أو علمه، ثم نسيه أو غفل عنه

٢-٥- القوة العاقلة، وهي التي خص الله تعالى بها الإنسان عن الحيوان

فالقوى الأربعة السابقة، مشتركة بين الإنسان والحيوان، إلا أنها في الإنسان أقوى منها في الحيوان

ونلاحظ هنا أن ابن عربي يساوي بين الوسائل، وبين الحواس، فكلاهما عنده طريق للإدراك

ولعل السبب وراء تقسيم ابن عربي الوسائل والحواس إلى ظاهرة وباطنة هو، تقسيمه العالم- على بعض تقاسيمه مع مراعاة النسب- إلى:

١- عالم الغيب، وهو كل ما يغيب عن الحس، ولعل ابن عربي يريد به الإلهام، وما يصلنا من الله مباشرة بلا بحث ونظر.

٢- عالم الشهادة(١)، وهو العالم المدرك والمشاهَد بالحواس

يقول ابن عربي: "... فاعلم أن العالم على بعض تقاسيمه، على قسمين بالنظر إلى حقيقة ما، معلومة عندنا، قسم يسمى عالم الغيب، وهو كل ما غاب عن الحس، ولم تجر العادة بأن يدرك بالحس... ، والقسم الآخر يسمى عالم الشهادة والقهر وهو كل عالم... جرت العادة عندهم أن يدركوه بحواسهم"(٢)ومن

---

(١) السفر(١) ص ٣٤١.

(٢) السفر(١) ص ٣٤٢.

الواضح أن فكرة العقل والحس، أو المعقول والمحسوس، أو الحس والمعنى، من الأفكار الرئيسية عند ابن عربي؛ فغالبية قضاياه يقسمهما باعتبار الحس والعقل، ومن هذه القضايا: رأيه في العالم (عالم لطيف وكثيف)، رأيه في النفس (عاقلة وحيوانية) ورأيه في الجنة:

فهي عنده جنتان:

- جنة حسية
- جنة معنوية

وكلتا الجنتان المحسوسة والمعنوية العقل يعقلهما معا، فكل جنة لها نعيمها الخاص الذي تحمله فالأولى فيها الشهوات واللذات التي تنالها النفس الحيوانية عن طريق قواها الحسية الخمسة

والثانية لها نعيمها الخاص بما تحمله من علوم ومعارف عن طريق النظر والفكر والأدلة العقلية.

وفي ختام هذه الجزئية (العقل والحواس الظاهرة والباطنة) ينبه ابن عربي على ضرورة الاهتمام بالحواس الظاهرة والباطنة من حيث ما يصلحها وما يفسدها، وكيف لا وهي الطرق التي تؤدي إلى الحاكم وتساعده في اتخاذ الحكم

فابن عربي ينبه الإنسان إلى ضرورة التحفظ في الغذاء، والاهتمام بما يصلح المزاج والروح الحيواني لصلاح البدن، وإلا، اعتلت القوى وضعفت وفسد التصور والخيال وضعف الفكر وقل الحفظ وتعطل العقل لفساد الآلات.

فكما أن المَلِكَ إنما هو بوزعته ورعاياه، فكذلك العقل بحواسه وآلاته.

ولا طاقة للإنسان على ما كلفه به ربه إلا بصلاح آلاته واستقامتها.

**<u>٤-شروط طالب العلم عند ابن عربي:</u>**

١- التأهب، أي القبول والاستعداد[(١)]

(١) السفر (١) ص ٢٥٠، ٣٤٨، ٣٤٧ بتصرف

٢- التفرغ [١] والانعزال[٢]

٣- تفريغ المحل وتصفية الذهن والفكر من الشواغل والعوائق[٣]

٤- مداومة المجاهدات والرياضات مع استحضار الهمة[٤]

٥- الصبر والانتظار[٥]

٦- سلامة الآلة، أي سلامة العقل[٦]

٧- قوة الملكة، أي القدرة على الفهم والتحليل والتبسيط [٧]

٨- التقوى[٨]

٩- تهذيب الأخلاق وطول المناجاة [٩]

**٥-موضوع العلم:**

يرى ابن عربي أن العلم الذي يختص به أهل الله، على سبعة أنواع، من علمها لم يشكل عليه شيء من علم الحقائق، وهي:

٥-١- معرفة أسماء الله تعالى

٥-٢- معرفة التجليات[١٠].

---

(١) السفر (١) ص ٣٢٧

(٢) السفر (٤) ص ٢٣١ بتصرف.

(٣) السفر (٤) ص٢٢١ بتصرف.

(٤) السفر (٢) ص ١٢٤

(٥) السفر (٢) ص ١٣٨-١٣٩

(٦) السفر (٢) ص ٩٢ط

(٧) السفر (٢) ص ١٤٦

(٨) السفر (٣) ص ٢١٧

(٩) السفر (٧) ص ٣٢٦ بتصرف.

(١٠) التجليات هي: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، ويرى ابن عربي أن التجلي على شقين: التجلي الوجودي-التجلي الشهودي، إذن التجلي يتنوع بتنوع واختلاف استعداد المحل القابل (للمزيد راجع سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مصطلح التجلي رقم ١١٧، ص ٢٥٧ وما بعدها).

٥-٣- معرفة خطاب الله تعالى لعباده بلسان الشرع

٥-٤- معرفة كمال الوجود ونقصه

٥-٥- معرفة الإنسان من جهة حقائقه

٥-٦- معرفة الكشف الخيالي(١).

٣-٧- معرفة العلل (٢)والأدوية(٣).

---

(١) الخيال عند ابن عربي، يبسط حكمه على كل العوالم، ويتداخل في كل الحقائق، مشكلا عالما وسطا، وحقيقة برزخية، بين عالم المعاني المجردة وعالم المحسوسات، ولذلك فالخيال عنده هو مرادف للعالم الأوسط، وللبرزخ الأعظم، وللحضرة الوسطى، ولحضرة الخيال، وعليه فالخيال ليس تخيلا يعبر عن نزوة لا قيمة لها، بل هو عند ابن عربي طاقة وقوة ذات بعد حقيقي واقعي، يسعى الى التحقق في الحس بشكل دائم، وينتمي الى عالم له مقاييس خاصه به، وحقائق وسطية برزخية، وعليه فالكشف الخيالي هو الذي يكون في خزانة الخيال، أي عالم الخيال، والذي منه عالم الرؤى، ولذلك فابن عربي يقول حاكيا عن سيدنا يوسف "... إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين" فسيدنا يوسف عندما حكى لأبيه، لم يكن له لأبيه علم بما رآه يوسف؛ لأن الإدراك من سيدنا يوسف كان في خزانة خياله، وسيدنا يعقوب حين سمعها منه علمها، والمتتبع لنصوص ابن عربي يتبين مدى اتساع رقعة سلطان الخيال وصفاته الذاتية، فالخيال لا يساوي عنده فقط ما سبق ذكره، بل يساوي أيضاً الخداع البصري، ويساوي عنده أيضا الكثرة المعقولة التي لا وجود حقيقي لها، والتي تذكرنا بمصطلح "المفهوم والماصدق" في المنطق الصوري، ويقسم الشيخ الأكبر الخيال إلى أربع مراتب ١-الخيال المطلق، ٢-الخيال المحقق، ٣- الخيال المنفصل، ٤- الخيال المتصل، وبعبارة أخرى نجد أن ابن عربي يقسم الوجود إلى شقين: شق حقيقي - وشق خيالي، فالوجود الحقيقي هو الله تعالى، والخيالي هو كل ما سواه جل وعلا. (للمزيد راجع ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، ص ١٠٠وراجع كذلك سعاد الحكيم، المعجم الصوفي مادة الخيال رقم ٢٥٧ ص ٤٤٧ وما بعدها، وص ١١٤٦).

(٢) يقول ابن عربي: "... والحق- سبحانه- وهاب على الدوام، فياض على الاستمرار، والمحل قابل على الدوام، فإما يقبل الجهل وإما يقبل العلم، فإن استعد وتهيأ، وصفى مرآة قلبه وجلاها، حصل له الوهب على الدوام، ويحصل له في اللحظة ما لا يقدر على تقييده في أزمنة؛ لاتساع ذلك الفلك المعقول، وضيق ذلك الفلك المحسوس" (السفر (١) ص٢٥٦.

(٣) السفر (١) ص ١٥٣.

**٦-الغرض من العلم:**

ابن عربي يرى أن الغرض من العلم هو:

١- القطع على المعلوم أنه على حد ما علمناه، من غير ريب ولا شك[١]

٢- الحياة المعنوية، أو حياة القلوب [٢]

٣- المعرفة بالله والقرب من الحق[٣]

٤- السعادة

٥- معرفة الحكمة من الأشياء

٦- الاستيقاظ من غفلة الجهل

٧- التطهير من دنس الشبه والأغاليط [٤]

٨- القدرة على تنفيذ العمل؛ فإننا بالعلم والعمل خُوطبنا[٥].

**٧-مكانة العلم:**

يرى ابن عربي أن العلم شرف في ذاته، وشرف لمن اتصف به، يقول ابن عربي: "... وإنما حظه أن يعلم أن نفسه تشرف بصفة العلم على من يجهل ذلك"[٦].

بل إن ابن عربي يعتبر العلم هو ما به حياة الأرواح، يقول ابن عربي: "ططططفإن بهذا القدر من العلم تقوم نشأة الأرواح "[٧].

---

(١) السفر (١) ص ١٥٥.

(٢) السفر (٥) ص ٢٦٩.

(٣) السفر (٥) ص ٣٩٤.

(٤) السفر (٥) ص ٤٨٨ بتصرف.

(٥) السفر (٥) ص ١٧٩.

(٦) السفر (٦) ص ١٢٣.

(٧) السفر (٨) ص ٣٤٦.

وفي سياق آخر يعتبر ابن عربي "العلم" مع " الحياة والقدرة والإرادة" هي الصفات التي بها كمال نشأة الإنسان روحاً وعقلاً وجسماً ومرتبةً[(١)].

كما أن ابن عربي يشبه العلم بالميزان الذي يضبط الأمور ويحكمها ويحددها، والظن هو الذي يترك الأمور على المشاع، وينبه ابن عربي على أن الأصل هو الضبط والإحكام، ولذلك كان الأصل هو العلم لا الظن[(٢)].

كما أن ابن عربي ينبهنا إلى أنه إذا تعذر العلم المحكم، فإننا نحكم بغلبة الظن، وذلك لا يكون إلا في فروع الأحكام[(٣)].

كما يعتبر ابن عربي العلم أشرف المقامات، كما أن الحب أشرف الأحوال[(٤)].

ويرى كذلك ابن عربي أن العلم أشرف من الحال[(٥)]، وأن من يقول بعكس ذلك، فهو ليس فقط مخطئ بل هو من الجهلاء- على حد تعبير ابن عربي-؛ ويبرر ابن عربي شرف العلم على الحال بأن الأكابر من الرجال يستعيذون بالله من الأحوال؛ لكونها من أعظم الحجب.

كذلك فإن الحق أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بطلب الزيادة في العلم، حيث يقول الحق مخاطباً نبيه صلى الله عليه وسلم (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا)[(٦)]، ولم يأمره بطلب الزيادة في الحال، وهذا يدل على زيادة رفعة العلم على الحال.

---

(١) السفر (٨) ص ٣٤٨ بتصرف.

(٢) السفر (٩) ص ٧٠ بتصرف.

(٣) السفر (٩) ص ٧١ بتصرف.

(٤) السفر (٦) ص ٤١٢.

(٥) العلم: مكتسب، يزيد وينقص، لا يزول، يعطيه الله من يحب ومن لا يحب، يأتي بعد الحال؛ باعتبار أن الحال عنده- ابن عربي- يدور حول الحقائق، والعلم مبني على الحقائق.
الحال: من فيض الجود وليس ببذل المجهود، لا يزيد ولا ينقص، يزول، يعطيه الله فقط لمن يحبه، يسبق العلم. (للمزيد راجع سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص٣٣٠ وما بعدها).

(٦) سورة طه آية ١١٤.

حتى أن ابن عربي يميز شاهد العلم على شاهد الحال، فيقول: "شاهد العلم عدل، وشاهد الحال فقير إلى من يزكيه في حاله، ولا يزكيه إلا صاحب العلم"(١).

كذلك يرى ابن عربي أن من شرف العلم على الحال أن: صاحب العلم لا يطلب الحال، وصاحب الحال هو الذي يطلب العلم، وكيف لا والعلم وضوح، والحال لبس (٢).

العلم مُنْجَلٍ، والحال ملتبسٌ

على أن هذا ليس معناه أن الحال ليس بشريف، بلى هو شريف، لكن الحال شرفه في الآخرة لا في الدنيا، أما العلم فشرفه في الدنيا والآخرة، وفي كل موطن؛ لأن شرفه هو الأتم(٣).

ويذهب ابن عربي إلى أبعد ذلك حين يقرر مفاضلاً بين العلم والجهل أن: العلم أفضل من الجهل، حتى وإن كان لغير الله تعالى.

يقول ابن عربي: "فالإنسان وإن طلب العلم لغير الله، فحصوله أولى من الجهل"(٤).

ويوضح ابن عربي ذلك مبيناً أن صاحب العلم – وإن كان لغير الله– قد يرزقه الحقُ الفتحَ والتوفيقَ، فيعلم كيف يعبد ربه ويصحح نيته في طلب العلم (٥).

ويذهب ابن عربي إلى نقطة أو جزئية أخرى لها علاقة، وهي أن:

- النفس عليها حكم من الحق، وعليها حكم من العقل.
- النفس إن سيطر عليها حكم العقل، وسلب حكم الحق.
- فهل يقبل الحق من النفس، كلَ عملٍ حَمَدَ الشرع صورته؟

---

(١) السفر (٧) ص ٣٤١.
(٢) السفر (٧) ص ٣٤١ بتصرف.
(٣) السفر (٧) ص ١٤٨ بتصرف.
(٤) السفر (٦) ص ٤٣١.
(٥) السفر (٦) ص ٤٣١ بتصرف.

- هل يقبله الحق وإن كان نابعاً من جهة العقل لا من جهة الشرع؟

**يرى ابن عربي أن الإجابة هي:**

- أن الحق يقبله منه، ويُجَازى عليه في الدنيا فقط إن كان مشركاً
- إن كان موحداً قُبِلَ منه وأثيب عليه دنيا وأخرى.

ولعل ابن عربي هنا يشير إلى أنه من أنصار مذهب أن الخير خير في ذاته ونفسه.

فإذا اقترن مع الخير في ذاته الاعتبار الشرعي الإيماني، فإن الثواب سيتضاعف بإذن الله تعالى [١].

كذلك ينبه ابن عربي على أهمية وضرورة الربط بين العلم والعمل، فالعلم بلا عمل ناقص الفائدة، لذلك لابد بعد العلم من التطبيق والتنفيذ لتحصل الفائدة ويعم الخير والسعادة[٢].

على أن ابن عربي يعتبر أن الإنسان الكامل هو الذي جمع بين العلم والعمل وأحكمهما، ويكون بذلك قد جمع بين العلم الظاهر والعلم الباطن وطبق مقتضاهما[٣].

وهذا يشير إلى نظرة ابن عربي البعيده وإلى مراعاة البعد المجتمعي، وإلى الربط بين المعرفة والإصلاح وخدمة المجتمع، وما يترتب على ذلك من الأخوة والترابط بين أبناء المجتمع الواحد، وفي ذلك يقول ابن عربي: "... واعتبار الجاهل الميت، والموت هو الجهل، فيجب على العالِم تعليم الجاهل، لأن من جهل الجاهل أنه لا يعلم أن السؤال يجب عليه فيما لا يعلمه، فيتعين على العالِم أن يعلمه أن من لا يدري حكم الشرع في حركاته أن يسأل أهل الذكر، ومتى لم يفعل فقد عصى، ويعلمه ما يتعين عليه تعليمه إياه"[٤].

(١) السفر (٨) ص ٢٥٦ بتصرف.
(٢) السفر (٦) ص ٢٦٢ بتصرف.
(٣) السفر (٧) ص ٤٩٦ بتصرف.
(٤) السفر (٧) ص ٢٧٥، ٢٧٦.

وهنا يشير ابن عربي إلى أن العمل بالعلم له فوائد عظيمة، منها البركة في العلم، والزيادة فيه(١) ط

وكذلك يشير ابن عربي بعد حديثه عن الربط بين العلم والعمل إلى اعتباره أن:

**٨-العلم أمانة:**

فيرى ابن عربي أن العلم أمانة عند العالِم، وتسري عليه أحكام الأمانة، فإن أحتاجه أصحابه او طلبوه، فلابد على العالِم من بذله لأصحابه، وعبر عنه ابن عربي مرة أخرى بأن العلم كالدين في رقبة العالِم، لابد عليه من تسديده لأصحابه، واصحابه هم من يحتاجون إليه (٢).

وكذلك ينبه ابن عربي على الربط بين العلم والعبادة، أي أن هناك علوم تستلزم العبادة وليست تقف هذه العلوم عند حد الأمور النظرية، مثل "شهادة أن محمداً رسول الله" فهذا العلم بأن سيدنا محمد هو نبي الحق ورسوله، تستلزم احترام هذا النبي واتباعه في كل الأمور.

على أن الاتباع هنا ليس فقط مجرد تقليد وتنفيذ لبعض الحركات والتصرفات بل إن هناك جانباً آخر مع الأفعال وهو استحضار النية، وهي نية الاتباع لسنة النبي صلى الله عليه وسلمط

إذن هناك ثلاث مراحل:

- العلم.
- استحضار نية مخصوصة بهذا العلم.
- العبادة بهذا العلم (٣).

---

(١) السفر (٧) ص ٣٦٩ بتصرف.

(٢) السفر (٨)ص ٢٦١ بتصرف.

(٣) السفر (٦) ص ١٢٤ بتصرف.

وفي النهاية يعبر ابن عربي عن اهمية ومكانة العلم والعمل به، فيعتبرهما" الذهب والفضة" في سياق الحديث عن الأموال والزكاة، ومن المعروف أن الذهب والفضة هما رأس الأموال وأعظمهما مكانة، وكذلك فيهما فائدة أخرى، يقول ابن عربي: "... والعلم والعمل معدنان، بوجودهما تنال المقاصد الإلهية في الدنيا والآخرة، كما أن بالذهب والفضة تنال جميع المقاصد من الأعراض والأغراض "[١].

وفي سياق الحديث عن أهم أجزاء ما فيه حياة، يعبر عنهما بـ "الروح والجسد" ومن المعلوم أنهما ما بهما تكون حياة الإنسان.

وفي سياق الحديث عن أهم النباتات، يعبر عنهما- العلم والعمل- بـ" الحنطة والشعير والتمر" ومعلوم أنهما من أهم النباتات.

وفي سياق آخر، يصف ابن عربي القلب الخالي من العلم، بأنه يشبه بيت المال الخالي من المال، فعندما يقصده أهل الفاقة لا يجدون فيه شيء من المنفعة، وكلا من القلب وبيت المال إذا كانا على تلك الحال من الخواء، فهما في عداد الموت والعدم[٢].

إذن مهما كان السياق ومهما كانت تعابير ابن عربي عن العلم والعمل به، فهو يعطيهما مكانة عظيمة [٣].

*-**حكم العلم:**

يرى ابن عربي أن العلم واجب على كل من وُهِبَ أسبابه، يقول ابن عربي: "... وإذا استتر عنك وجه الشيئ، فما علمته، وأنت مأمور بالعلم بالشيء: فأنت مأمور بالكشف عن وجه ما أنت مأمور بالعلم به"[٤].

---

(١) السفر (٨) ص ٣١٤.
(٢) السفر (٨) ص ٣٧٩ بتصرف.
(٣) السفر (٨) ص ٣٠٨ بتصرف.
(٤) السفر (٦) ص ١٨٠.

**٩-مراتب العلم وأطواره:**

يؤكد ابن عربي على أن العلم والإدراك يتغيران ويتجددان في كل نَفَس، حتى ولو لم يدرك ويعلم الشخص المدرِك أن ذلك علم، فهذا هو في نفس الأمر وحقيقته.

وعلى ذلك فاتصاف العلوم بالنقص في حق المدرِك، معناه أن هناك حوائل حالت دون اكتمال عملية الإدراك، وأن هذه العوائق لو زالت لتمكن الإدراك من إدراك أمورا كثيرة غي ما تم إدراكه في حال وجود العوائق.

وذلك كمن طرأ عليه العمى أو الصمم.

وكذلك يقرر ابن عربي أنه من الثوابت أن العلوم تعلو وتنخفض بحسب المعلوم.

لذلك تعلقت همم الشرفاء والنجباء بأعلى العلوم وهي العلم بالله تعالى.

فأعلى العلوم مرتبة العلم بالله تعالى.

وأعلى الطرق إلى العلم بالله تعالى هي: علم التجليات وليس علم النظر.

ويعلل ابن عربي ذلك بأنه للعلوم ظاهر وباطن.

ولله تعالى أيضا ظاهر وباطن

الظاهر يمكن اكتسابه بالنظر.

أما الباطن فهو الذي يتجلى الله تعالى به على من اصطفاه واختاره.

وبالتالي فهو العلم الأرقى بالطريق الأرقى لمن رقاه الله تعالى واصطفاه.

على أن تجلى الحق على من اصطفاه من خلقه، فقد يكون عن طريق:

١- المنة والفضل الإلهي.

٢- عن طريق السؤال ودوام الاجتهاد والإلحاح على الله تعالى مع العمل بمقتضاه.

وهذا التجلي أياً كان نوعه أو طريقه فهو سبب لزيادة العلم.

اما سبب نقصان العلم -كما يرى ابن عربي- فهو راجع إلى أمران وهما:

١- فساد ثابت في أصل الحاسة، أو في الطريق الموصل إليها، وهذا لا يمكن جبره.

٢- فساد عارض في الحاسة أو في الطريق الموصل إليها، وهذا يمكن جبره[١].

وينبه ابن عربي هنا على أمر هام ألا وهو، ضرورة التفرقة بين الشخص المسافر إلى الحق، وبين طريق السفر في حد ذاته.

وبالتالي فإن التجلي يختلف باختلاف الشخص.

وإن كان ثابتا باعتبار المرحلة.

فكل إنسان من وقت رقيه في سلم المعراج يكون له تجل إلهي بحسب سلم معراجه يخصه هو لا يرقى فيه غيره.

وإلا لكانت النبوة مكتسبة.

غير أن درَج السلم كلها واحدة، لا يزيد سُلم على سُلم درجة واحدة.

كلها تبدأ بالإسلام، وتنتهي بالفناء في العروج والبقاء في الخروج.

يقول ابن عربي: "... فهذا هو سبب زيادة علوم التجليات ونقصها في الظاهر والباطن، وسبب ذلك هو التركيب.

ولهذا كان جميع ما خلقه الله وأوجده في عينه مركباً، له ظاهر وباطن"[٢].

وفي النهاية ينبه ابن عربي على أن السعادة كل السعادة إنما تحصلت عليها الفئة التي وفقها الحق ومنحها الجمع بين الظاهر والباطن، وهم: العلماء بالله تعالى وبأحكامه [٣].

ليس هذا فحسب بل يصفهم- الذين يجمعون بين الظاهر والباطن- ابن عربي بأنهم (الكاملون في السنة والمعرفة)[٤].

<u>وقد رتب ابن عربي العلوم على:</u>

ثلاثة مراتب وهي:

---

(١) السفر (٣) ص٧٩-٨٠ بتصرف.

(٢) السفر (٣) ص٨٦.

(٣) السفر (٥) ص ١٥٩ بتصرف.

(٤) السفر (٩) ص ٤١٠ بتصرف.

١- علم العقل، ويشمل العلم الضروري والنظري الذي يحصل لنا من خلال النظر والاستدلال، وشرطه الحصول على وجه الاستدلال[١]، وشبهه والاعتراضات عليه والرد عليها والوقوف على حقيقتها.

٢- علم الأحوال، وهذا النوع لا نحصل عليه إلا بالذوق، وهي العلوم التي لا نستطيع تعريفها بالحد، كما لا نستطيع الاستدلال عليها، مثل العلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر ولذة الجماع والشوق والوجد والعشق، فيرى ابن عربي أن أمثال هذه العلوم من المحال أن يعلمها إلا من اتصف بها، وتذوقها.

٣- علوم الأسرار، وهي العلوم التي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع، وهذا النوع من العلم – على حد رأي ابن عربي–يختص به النبي والولي.

وهو نوعان:

أ- النوع الأول يمكن إدراكه بالعقل (مثل العلم الاول من هذه الأقسام) ولكن صاحبه لم يحصله عن طريق البحث والنظر والاستدلال، وإنما حصله صاحبه عن طريق النفث.

ب–والنوع الآخر، على ضربين وهما:

- الضرب الأول يلتحق بالعلم الثاني، ولكن حاله أشرف وأسمى منه لشرف مصدره وطريقه.
- الضرب الثاني وهو من باب علوم الأخبار، وهي تلك العلوم التي يلحقها الصدق والكذب بذاتها، وأن الذي يرجح صدقها على كذبها هو صدق المخبر بها وعصمته، وذلك كإخبار الأنبياء والرسل عن الجنة وكافة أمور الأخرة[٢].

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، ط مشيخة الأزهر، ماليزيا، ٢٠١٧م، ص ٧٢ بتصرف.

(٢) السفر (١) ص ١٤٠ط

ومن الملاحظ أن العالم بالنوع الثالث من العلوم وهو علوم الأسرار، العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها، في حين أن أصحاب العلمين الأول والثاني لا يعلمون ولا يستغرقون النوع الثالث من العلوم؛ وذلك لشرفه واحتوائه جميع المعلومات.

وقد نبه ابن عربي على أن العلوم تتنوع وذلك باعتبار:

**١٠-أنواع العلوم:**

تختلف أنواع العلوم من حيث مورد القسمة والتنوع إلى أنواع كثيرة، فباعتبار: الشك وعدمه تنقسم إلى:

١- علوم تورد عليها الشبه والشكوك(١).

١-١- الضروريات.

١-٢- البديهيات(٢).

٢- علوم يقينية قطعية، وهي العلوم الوهبية.

وبمسمى آخر تنقسم إلى:

١- علم ضروري، وهو علمنا بالله تعالى عن طريق الكتاب والسنة(٣).

---

(١) السفر (٢) ص ١٦٠.

(٢) السفر (٣) ص ٣٤٣.

(٣) يقصد بالعلم الضروري هو: العلم الذي لا يطلب بالبحث، أي هو أصل معلوم قطعاً إما بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر الكامل أو بأول العقل أو بالاستنتاج من هذه الجملة، ومن المعلوم أنه من التواتر الكامل القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة.
إذن العلم عن طريق الكتاب والسنة هو علم ضروري بالنظر لمصدره المتواتر تواتراً كاملاً وهو الكتاب والسنة، وهو علم مكتسب باعتبار طريق الحصول عليه من الكتاب والسنة، فطريق الحصول على العلم من الكتاب والسنة هو طريق الجد والاجتهاد واكتساب المهارات اللازمة- اتقان اللغة بكل فروعها واكتساب مهارات الفهم والتحليل والقياس وغيرها- لاستخلاص المعلومات والفوائد والأحكام من الكتاب والسنة. (للمزيد راجع الغزالي، كتاب القصاص المستقيم ص١١٤، وكتاب محك النظر ص٥٥، وكتاب المنقذ من الضلال ص٥٠، وكتاب معيار العلم ص٣٧).

٢- علم نظري، وهو علمنا بالله تعالى عن طريق العقل والنظر والاجتهاد[١].

وباعتبار البحث والنظر تنقسم إلى:

١- علوم تصورية، وهي التي لا تحتاج إلى نظر واستدلال.

٢- علوم تصديقية، وهي التي تحتاج إلى نظر واستدلال[٢].

وباعتبار الموضوع تنقسم إلى:

١- علم إلهي.

٢- علم طبيعي.

٣- علم رياضي.

٤- علم منطقي[٣].

وباعتبار العلم الشرعي والإلهي تنقسم إلى:

١- علم الأحكام الشرعية، وهو علم نحتاج منه مثل ما نحتاج من القوت، لذا ينبغي علينا الاقتصاد فيه، والاقتصار على قدر ما نحتاج منه، والسبب وراء ذلك أن تعلق أحكامه إنما هو بالأفعال الواقعة في الدنيا، فلا نأخذ منه إلا قدر عملنا.

٢- العلم المتعلق بالله وبمواطن القيامة، وهذا العلم لا حد له يُوقف عنده، فإن العالِم بمواطن القيامة يقود العالِم به إلى الاستعداد لكل موطن بما يليق به[٤].

وباعتبار الظهور والخفاء تنقسم إلى:

١- علوم الأسرار، وهي علوم غيب الغيب، وهي كلها علوم مخفية عن الأبصار، على أن علوم الغيب فيها ما يدرك وفيها ما لا يدرك

---

(١) السفر (٩) ص ١٦١ بتصرف.

(٢) السفر (١) ص١٩٧.

(٣) السفر (٤) ص ١٦١، ٣٤٣.

(٤) السفر (٨) ص ٤٣٣ بتصرف.

٢- علوم الأنوار، هي كل علم يتعلق به منافع الأكوان كلها، ومثله مثل الليل، فالليل إذا جاء ظهر بمجيئه نور الكواكب، ذلك النور الذي جعله الحق سببا لهداية الخلق في البر والبحر.

وعلم الأنوار ينقسم إلى:

٢-١- علم الإحسان.

٢-٢- علم الحياة[١].

وهناك نوع آخر ذكره ابن عربي وهو:

***علم الخبرة:**

وهو علم الحق بنا وبما يصلحنا وينفع معنا، مثل علمه بأننا سنجادل، ولذلك ابتلانا لنظهر ردود أفعالنا، فيقيم الحقُ الحجة علينا من واقع ردودنا.

مع أنه عالم بنا وبردود أفعالنا.

لكنه علم ما سيكون منا فأقام الحجة علينا.

وذلك كقوله تعالى (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ)[٢].

وبعد حديثه عن أنواع العلوم يخص نوعاً معيناً بالكلام عنه وهو:

**١١-المعارف الكونية:**

الكون والأكوان تعني عند ابن عربي: المراتب الوجودية الرئيسية المجملة التي ترجع إليها كل مرتبة وجودية مفصلة في العالم، وهي خمس- عند ابن عربي-(الإنسان الكلي-القلم الأعلى- اللوح المحفوظ-الهباء-الجسم).

إذن كون الشيء هو مرتبته الوجودية، مع ملاحظة أن الوجود واحد ساري في جميع الموجودات، والكون هو اصل التعدد والكثرة، وبعبارة أخرى الكون هو المرتبة التي يتجلى فيها الوجود.

---

(١) السفر (٩) ص ٢٤٧ بتصرف.

(٢) سورة محمد آية ٣١.

وعليه فيمكن القول أن الكون أوالأكوان أوالمعارف الكونية هي: المفعولات أو الموجودات باختلاف نسبها ومراتب وجودها، وباختلاف النسب والمراتب تتعدد وتتنوع وتختلف المعارف والمعلومات المترتبة عليها والمبنية عليها، والناتجة منها، ولذلك يقسم ابن عربي المعارف الكونية من حيث المعلومات الخاصة بها إلى:

١- علوم مأخوذة من الأكوان، ومعلوماتها أكوان، مثل الشجرة والبذرة[١]، فالشجرة كون موجود، والبذرة كون موجود، فالملاحظ هنا أن الشجرة والبذرة كلاهما له وجود متحقق.

٢- علوم مأخوذة من الأكوان، ومعلوماتها نِسب، مثل الشجرة والبذرة الغضة أو الجافة، فالشجرة كون ووجود، وأخذنا منها معرفة نسبة رطوبة أو جفاف البذرة، فالملاحظ في معرفة البذرة الناتجة من كون الشجرة هو: نسبة البذرة من حيث الرطوبة والجفاف أو اليبوسة.

٣- علوم مأخوذة من الأكوان، ومعلوماتها ذات الحق، مثل الشجرة كون ووجود، والله جل وعلا موجود وجوداً مطلقاً، فبالنظر إلى وجود الشجرة وصنعها وإتقانها وحكمة وجودها، استفدنا معرفة وجود الحق تعالى وصفاته.

٤- علوم مأخوذة من الحق، ومعلوماتها الأكوان، مثل الله جل وعلا والشجرة، الله تعالى ووجود الشجرة، فلولا الله تعالى ما وجدت الشجرة وما استفدنا معرفة وجودها وما يترتب على وجودها.

٥- علوم مأخوذة من النِسب، ومعلوماتها الأكوان، مثل البذرة والشجرة، فمن رطوبة ويبوسة البذرة والنواة استفدنا معرفة وجود الشجرة أو عدم وجودها، فقد تكون نسبة جفاف البذرة مُعْلِمَةً بوجود شجرة داخلها على سبيل القوة لا الفعل، وقد يكون العكس، فرطوبتها قد تطون دليل على عقمها وعدم قدرتها على انتاج شجرة.

---

(١) للمزيد حول هذه القضية وأمثلتها راجع ابن عربي، كتاب شجرة الكون، تحقيق رياض العبد الله، ط٢/١٩٨٥م.

وبعبارة أخرى مجملة، على حسب النظر والجزئية والنسبة الملاحظة يكون أيها كون أو نسبة أو حق، وأيضاً يكون أيهم مبدأ أو غاية[١].

على أن جميع العلوم السابقة تسمى العلوم الكونية، وهي تتغير وتتحرك بتغير وتحرك معلوماتها في أحوالها.

ويقرب ابن عربي لنا الأمر بضربه مثالاً – فحواه- أننا نطلب معرفة كوناً ما أو معلومة ما، على وجه معين، فإذا حصلنا هذا الوجه، ظهر لنا معناً جديد أو وجهاً جديداً لم يكن مطلوبا لنا قبل ذلك.

فنطلب معرفة هذا الوجه الجديد الذي لم يكن مطلوبا لنا أصلا قبل ذلك.

فنتعلق به ونترك الوجه القديم الذي كان مطلوبا أصلا[٢].

ويستمر تنقل العلم بحثا عما في الوجوه الجديدة، والتي لا تهدأ أبداً.

فكل حركة ما هي عين الأخرى، بل هي مثلها.

والعلم ينتقل ويتغير بتغيرها، فيقول قائل: ما تغيرت علينا الحال، وكم تغيرت علينا الأحوال.

وكيف تهدأ الأحوال وهو سبحانه (كل يوم هو في شأن).

ومن الحقائق الثابتة أنه لا يبقى حال نَفَسَين[٣].

---

(١) السفر (١) ص١٥٠، ص٢٥٨، السفر (٢) ص٩٦، وراجع كذلك شجرة الكون ص ٥٤، وراجع المعجم الصوفي ص٩٨٩.

(٢) ونلاحظ هنا نسبة العموم والخصوص الجزئي بين حديث ابن عربي عن المعارف الكونية، وبين الكليات الخمس في المنطق الأرسطي القديم (الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام)، ومن الملاحظ في الفتوحات اعتماد واستعمال ابن عربي على قواعد المنطق القديم.

(٣) الحال هو: ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب، فتتغير صفات صاحبه به، ويمكن تعريفه بأنه ما يستحيل بقاؤه، وابن عربي يساوي بين الأحوال والأعراض، إذن الحال هو العرض عنده، والعرض هو ما لا يلازم صاحبه بل تتصور مفارقته له، إما سريعا كحمرة الخجل أو بطيئا كصفرة الذهب أو ربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن

ولا يبقى شيء زمانين[١].

ومن المعلوم – كما ينبهنا ابن عربي– أنه ليس في حق نظرة الحق جائزا أن نقول أنه – نظرة الحق وعلمه– يتصف بالماضي أو المستقبل؛ لأن الأمور – في حقه تعالى– كلها معلومة له تعالى في مراتبها بتعدد صورها ومراتبها التي لا توصف بالتناهي أو بالحصر، أو بالوقوف عند حد معين.

فإدراك الحق للمعلومات ثابت رغم تغير أحوال المعلومات.

وعليه فقد تنوعت أحوال المعلومات في خيالها لا في علمها[٢].

كذلك ينبهنا ابن عربي إلى وجود نوعين من الحقائق وهما:

**١٢– الحقائق المفردة والمركبة:**

يفرق ابن عربي بين أنواع من الحقائق والمعلومات، وقد ذكر في موضع أنهما حقيقتين، وذكرهما بعد ذلك وقد أضاف إليهما حقيقة ثالثة، وقد جمعت بين الموضعين، وذكرت الحقائق على التوالي وهم:

---

رفعه في الوهم، ومن خصائص العرض أنه يزول ويعقبه المثل بعد المثل، فمن أحكامه إذن أنه لا يبقى زمانين؛ لأن بقاؤه على ما هو عليه في اللحظات الماضية مع حركته في هذه اللحظه محال التصور؛ لأن بقائه دليل سكونه، وسكونه باطل بالمشاهدة، فنحن نشاهد تحركه فانتفى السكون وثبت التجدد، فالأعراض إذا لا تبقى زمانين، ولو بقيت لمتنع زوالها واللازم وهو امتناع الزوال باطل بالإجماع والمشاهدة، فبطل الملزوم وثبت كونه لا يبقى زمانين، ومعروف أن ابن عربي يستعمل "النَفَسْ" بمعنى "الآن" و"الزمان"، "فالنَفَسْ" إذن يساوي "الزمان" أو "الآن" عند ابن عربي، إذاً (الحال لا يبقى نفسين) يساوي (العرض لا يبقى زمانين) لكن الأول بلغة ابن عربي الصوفية، والثاني يغلب على استعماله المتكلمين والفلاسفة. (للمزيد راجع الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ص١٤٧، وسعاد الحكيم، المعجم الصوفي ص٣٣٠).

(١) السفر (٣) ٥٣ بتصرف.

(٢) السفر (٣) ص ٥٦ بتصرف.

النوع الأول: حقائق مفردة، وكأنها معاني مستقلة عن المتحيزات أو الأعراض، وكأنها "مفاهيم"وهي توجد في العقل فقط، مثل العلم والحياة والحس والنطق.

وينبه ابن عربي على أن العلم بالمفرد يتقدم على العلم بالمركب.

وكذلك ينبه ابن عربي على أن العلم بالمفرد يُقتنص بالحد، والعلم بالمركب يُقتنص بالبرهان(١).

ومن الملاحظ على كلام ابن عربي بشكل عام تأثره البالغ بالمنطق الأرسطي القديم، والذي سيحاول الباحث أن يفرد له بحثاً مستقلا يبين فيه مدى تأثر ابن عربي بالمنطق القديم ومدى تأثيره في استدلالات ابن عربي في الفتوحات المكية.

النوع الثاني: حقائق مركبة، وهي حقائق توجد بوجود التركيب، وهي توجد متحيزة ومع أعراضها، وكأنها "ماصدقات" وهي توجد في الخارج، مثل الحيوان والإنسان والحجر والسماء(٢).

فمن المعروف مثلا، أن الحيوان حقيقته لا توجد أبداً إلا عند تألف حقائق مفردة، معقولة في ذاتها، وهي الجسمية والتغذية والحسية، فإذا تألف الجسم والغذاء والحس ظهرت حقيقة الحيوان(٣).

وقد ذكر ابن عربي في موضع أخر أن الحقائق المركبة تنقسم إلى:

أ- علم التركيب.

ب-علم المركَّب.

يقول ابن عربي: "... والمركب يستدعي بالضرورة تقدم علم التركيب، وحينئذ يكون علم المركَّب"(٤).

---

(١) السفر (٣) ص١٠٢بتصرف.

(٢) السفر (١) ص ٢٤٨.

(٣) السفر ٢ ص ٥٤.

(٤) السفر (٣) ص ١١١.

النوع الثالث: حقائق إلهية، وهي التي تتعلق بالذات الإلهية المقدسة(١).
ايضاً ينبهنا ابن عربي إلى:

**١٣- المعلومات الواضحة والرمزية:**

ينبه ابن عربي على أن بعض المعلومات والحقائق قد تأتينا في صورة واضحة مباشرة، والبعض الآخر قد يأتينا في صورة إشارة ورمز(٢).
على أن سبب ورود المعلومة في صورة الرمزية – عند ابن عربي– راجع إلى:

- خلق الحقُ الناس على مراتب متفاوتة في العقول والأفهام.
- هناك تفاوت كبير في مراتب الأفهام، بين علماء الرسوم وبين الخاصة من أهل المعارف الوهبية.
- علماء الرسوم يقصرون تحصيل العلم على طرق التحصيل المعتادة.
- أهل الله يحصلون العلم بطرق غير معتادة عند علماء الرسوم.
- **حدث هناك عداء شديد بينهما.**
- **تفادياً لهذا العداء عدل الخاصة من أسلوب المباشرة والوضوح إلى أسلوب الرمز والإشارة.**
- **استدل ابن عربي بقصة السيدة مريم عندما استعملت أسلوب الرمز(فأشارت إليه).**

إذن إن لم ترد المعلومة في صورة رمزية، لحدثت خلافات في معظم المسائل العلمية، وكيف لا ؟والمسألة معقولة، وكل مسألة معقولة لابد فيها من الخلاف؛ لاختلاف الفطر في النظر(٣).

---

(١) السفر (١) ص ٢٥١.
(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، شرح القاشاني، مكتبة الفكر الجديد، ط١، مصر، ٢٠١٦م، ص١٥بتصرف.
(٣) السفر (٥) ص ٢٠٤.

على أن ابن عربي ينبهنا على أن الاختلاف في المسائل أمر محمود؛ وذلك لأن الحق جعل الاختلاف رحمة لعباده؛ وذلك لما يحمله من اتساع فيما كلفهم به – الحق – من العبادات [1].

ويشير ابن عربي هنا إلى نقطة مهمة وهي أن علماء الباطن علموا أن الله تعالى جعل الدولة في الدنيا لعلماء الرسوم وأهل الظاهر، فاستكانت نفوسهم مع عدولهم إلى أسلوب الإشارة.

أي أنهم لم يستعملوا أسلوب الإشارة مع اضطراب نفوسهم وتقلب مزاجهم، بل طابت نفوسهم واستكانت لعلمهم أن الله قضى هذا الامر وجعل الغلبة والدولة لعلماء الرسوم في الدنيا.

فلم يدخل أهل الباطن في معارك مع أحد، بل صانوا أنفسهم واستعملوا الإشارة وتركوا الأمر لله.

لذلك لم يرد أن أحد من علماء الباطن شن حرباً على واحد من علماء الرسوم.

و ورد كثيرا أن أحد من علماء الرسوم شن حروبا على واحد من علماء الباطن.

على أن قضية الرمز والإشارة عند ابن عربي ليست مفتوحة على مصراعيها وإنما لها:

## ١٤ – ضوابط الإشارة:

على أن ابن عربي ينبه على أن لغة الإشارة لا تستعمل على علاتها، وإنما استعملها أهل الله وخاصته فيما بينهم بعد أن اتفقوا فيما بينهم على معناها ومحلها ووقتها، فهم لا يستعملونها فيما بينهم ولا في أنفسهم إلا عند مجالسة من ليس منهم.

---

(١) السفر (٦) ص ٧٩ بتصرف.

أي أن أهل الله كما يقول ابن عربي: "... اصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم.

كما سلكت العرب في كلامها من التشبيهات والاستعارات؛ ليفهم بعضهم عن بعض.

فإذا خلوا بأبناء جنسهم تكلموا بما هو الامر عليه بالنص الصريح.

وإذا حضر معهم من ليس منهم تكلموا بينهم بالألفاظ التي اصطلحوا عليها.

فلا يعرف الأجنبي الجليس ما هم فيه، ولا ما يقولون"(١).

وفي النهاية يشير ابن عربي إلى أن طريقة الرمز هذه ليست حكرا على أهل الله وخاصته، بل إنها مشتركة بين جميع أهل الفنون، فلكل أهل فن معين اصطلاحاً.

فأهل المنطق أو الحساب أو الفلك وغيرهم، كل أهل فن منهم لهم، اصطلاح خاص بهم، لا يعلمه الدخيل عليهم إلا بتوقيف من الشيخ أو من أهل الفن(٢).

فإذا دخل الدخيل عليهم وجلس معهم وسمع اصطلاحهم بلا سبق معرفة منه به، سواء بفتح من الله أو توقيف من الشيخ أو زعيم الطائفة، كان أمام الدخيل طريقا من ثلاث:

- **إما أن يغادرهم.**
- **إما أن يجلس ولا يفهم، وينتظر حتى يتعلم ويفهم.**
- **وإما أن يجلس ولا يفهم فيعاديهم بقوله أو فعله أو بهما معا.**

**<u>١٥- الفرق بين علم الإلهام والإلهام والعلم اللدني:</u>**

يفرق ابن عربي بين الإلهام وبين علم الإلهام وبين العلم اللدني، فيرى أن:

- علم الإلهام هو: أن نعلم أن الحق ألهمنا ما وقر في نفوسنا.
- الإلهام هو: أن نعرف بأي طريق وَصَلَنَا الإلهام.

إذن (علم الإلهام) هو المعلومة في حد ذاتها.

---

(١) السفر (٤) ص ٢٧٥، ٢٧٦.

(٢) السفر (٤) ص ٢٧٦ بتصرف.

و (الإلهام) هو طريق المعلومة، أو أسلوب وصولها إلى نفسي.

- العلم اللدني هو: كعلمنا بنتائج الطاعة والامتثال لأوامر الحق، وبشكل عام العلم اللدني يتعلق بالإلهيات(١).

فالعلم بالطاعة إلهامي.

والعلم بنتائج الطاعة لَدُّني

**خصائص كلاً منهم:**

الإلهام:

- عارض طارئ، يجيئ ويزول.
- ليس موجوداً في أصل النشأة.
- ما يلهمه العبد مما لم يكن يعرفه.
- الإلهام لا يكون إلا في مواد.
- الإلهام قد يصيب وقد يخطئ، فالمصيب منه يسمى علم الإلهام، والمخطئ منه يسمى إلهاماً.

العلم اللدني:

- ثابت لا يتغير.
- منه ما ثابت في أصل الخِلقة، كعلم الأطفال ببعض منافعهم.
- ومنه ما ليس في أصل الخلقة، كالعلم الذي تنتجه بعض الأعمال، كأن يوفق الحق بعض عباده لعمل صالح فيعمل به، فيورثه الحق من ذلك العمل علماً من لدنه لم يكن يعلمه قبل ذلك.
- العلم اللدني لا يلزم أن يكون في مادة.
- العلم اللدني مصيب لا محالة(٢).

---

(١) السفر (١١) ص ٥٨ بتصرف.

(٢) السفر(٤) ص ٣١٠-٣١٢ بتصرف.

**١٦-الفرق بين المدرِك والمدرك:**

يفرق ابن عربي بين المدرِك والمدرَك، ويرى أن كل واحد منهما فهو على ضربين:

الضرب الاول للمدرِك: مدرك يعلم وعند قوة التخيل.

الضرب الثاني للمدرِك: مدرك يعلم وليست عنده قوة التخيل.

الضرب الاول للمدرَك: وهو مدرك له صورة، يعرفه بصورته من ليس له قوة التخيل ولا يتصوره، ويعلمه ويتصوره من عنده قوة التخيل.

الضرب الثاني للمدرَك: وهو مدرك ليست له صورة، يعلم فقط(١).

يقول ابن عربي: "... وقد جعل الله لكل حقيقة، مما يجوز أن يُعلم، إدراكاً خاصاً، عادة لا حقيقة- أعني محلها- وجعل المُدْرِك بهذه الإدراكات، لهذه المُدْرَكات، عيناً واحدة"(٢).

وينبهنا ابن عربي على أمر هام وهو أننا بعد أن رأينا كيف رتب الحق تعالى المدرِكات والإدراكات، فإننا لابد لنا من معرفة أن لله عباداً آخرين خرق الله تعالى لهم العادة في إدراكهم للعلومطفقد يجعل لهم إدراكا واحدأ لكل المدرَكات، أو حاسة واحدة يدرك بها كل المحسوسات، أو أي شيء آخر خارق بحسب قواعد الخلق، وعادي بالنسبة إلى قواعد الحق(٣).

**١٧-أنواع المدرَكات:**

يرى **ابن** عربي أن جميع ما سوى الله تعالى من المخلوقات فهي على ثلاثة أقسام، وهي:

١- قسم مدرَك بذاته.

---

(١) السابق ص١٩٢.

(٢) السفر(٣) ص ٣١٣.

(٣) السفر(٣) ص ٣١٦.

٢- قسم مدرَك بفعله.

٣- قسم غير مدرَك أصلاً.

فالأول المدرَك بذاته، هو الكثيف والمحسوس.

والثاني المدرَك بفعله هو المعقول واللطيف.

والثالث وهو الغير مدرك أصلا وهو الحق جل وعلا، فلا ندركه بذاته ولا بفعله اللطيف ولا المعقول.

ويبنه ابن عربي على الفرق بين الفعل اللطيف من المخلوقات وبين الفعل اللطيف من الله تعالى بأن:

- الفعل اللطيف الروحاني للمخلوقات هو فعل الشيء من الأشياء.
- الفعل اللطيف من الله تعالى هو إبداع، وهو فعل الشيء لا من شيء[١].

ويزيد ابن عربي الأمر تفصيلا عند الحديث عن الفعل اللطيف الروحاني، فيبين أنواع المفعولات من شيء، ويجعلهم خمسة مفعولات، وهم:

١- المفعول الصناعي، كالثوب والكرسي، فهما لا يعرفان من صنعهما، إلا أنهما يدلان بصنعهما على وجود الصانع وعلى إتقانه للفنون اللازمة لصنعته.

٢- المفعول التكويني، مثل الكواكب والأفلاك، فهما لا يعرفان صانعهما، إلا أنهما يديلان بوجودهما على وجوده.

٣- المفعول الطبيعي، كالمواليد من النبات والحيوان، فهم يفعلون بالطبيعة من المفعول التكويني، وليس لهم وقوف على الفاعل لهم، الذي هو الفلك والكواكب.

٤- المفعول الانبعاثي، الذي هو النفس الكلية، المنبعثة من العقل، فإن النفس الكلية لا تعرف الذي انبعثت عنه أصلا؛ لأنها تحت حيطته، فهو المحيط بها، فلا تعلم منه إلا القدر الذي هي عليه منه.

---

(١) السفر (٢) ص ٩٦.

٥- المفعول الإبداعي، وهو – على حد تعبير ابن عربي-: " الحقيقة المحمدية عندنا، والعقل الأول عند غيرنا، وهو القلم الأعلى الذي أبدعه الله تعالى من غير شيء، وهو أعجز وأمنع عن إدراك فاعله من كل مفعول تقدم ذكره، إذ بين كل مفعول وفاعل مما تقدم ذكره، ضرب من ضروب المناسبة والمشاكلة، فلابد أن يعلم منه قدر ما بينهما من المناسبة، إما من جهة الجوهرية أو غير ذلك، ولا مناسبة بين المبدَع الأول والحق تعالى"(١).

**١٨-العلم والمعرفة:**

فيرى ابن عربي أن العلم مختلف عن المعرفة، فالعلم والمعرفة ليسا شيئا واحدا وإن جمعهما حد واحد(٢)، فالعلم هو الأصل، وأن المعرفة اسم من أسماء العلم.

ويستند ابن عربي في رأيه هذا إلى أن العلم صفة من صفات الحق، وأن المعرفة ليست صفة من صفات الحق جل وعلا (٣).

---

(١) السفر(٢) ص٩٧.

(٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، ط١، لبنان، ١٩٩٣م، ص ٢١بتصرف.

(٣) السفر (٩) ص ٣١٣ بتصرف.

**١٩-غاية العلم والمعرفة:**

يرى ابن عربي أن غاية العلم والمعرفة هو معرفة الله تعالى والإيمان به والقرب منه، فبالمعرفة والإيمان والقرب يتحصل الإنسان السعادة [١].

على أن ابن عربي يميز بين:

**٢٠-التفرقة بين العلم والإحاطة:**

يؤكد ابن عربي على أن العلم مغاير للأحاطة؛ فالإحاطة هي العلم بالشيء من جميع وجوهه، والعلم من جميع الوجوه يشير إلى التناهي، والتناهي محال.

على أن التناهي المحال هنا يقصد به ابن عربي "القدرة على حصر كل ما سوى الله تعالى"[٢].

أما العلم فهو: العلم بالشيء من وجه واحد أو من وجوه محددة، لا العلم من جميع الوجوه[٣].

**٢١-الفرق بين العلم والتصور:**

يفرق ابن عربي بين العلم والتصور، ويرى أن العلم ليس هو تصور المعلوم، وليس هو المعنى الذي يتصور المعلوم؛ لأنه ليس كل معلوم يمكن تصوره، وليس كل شخص عالم يمكنه التصور، فالأمر مختلف من جهة المعنى ومن جهة الشخص.

كذلك يمنع ابن عربي التصور من جهة كونه مبنيا على الخيال، فيرى أن التصور أيضا ممنوع لكونه مرتبط بالخيال، فالصورة المعلومة لابد لها من ان تكون على حالة يمسكها الخيال، ومما لا شك فيه أن هناك معلومات لا يمكن للخيال ان يمسكها أصلا[٤].

---

(١) السفر(٤) ص ٢٨٦ بتصرف.

(٢) السفر(١) ص ١٩٨.

(٣) السفر(١) ص ١٩٧.

(٤) السابق ص١٩٢.

**٢٢-العلم والمعلوم:**

في البداية لابد ننبه أنفسنا إلى أن ابن عربي يستعمل لفظة العلم وينسبها أحيانا إلى العقل وأحيانا إلى القلب.

فهو يرى أن العلم هو: تحصيل القلب لأمر ما على حد ما هو عليه ذلك الأمر في نفسه، سواء أكان ذلك الأمر موجوداً أو معدوما.

وعليه فالعلم هو الصفة التي توجب التحصيل من القلب.

والعالِم هو القلب.

والمعلوم هو ذلك الأمر المُحصل[١].

يفرق ابن عربي بين العلم والمعلوم، ويرى أن العلم ثابت في ذاته، ولا يتغير بتغير المعلومات، وإنما الذي يتغير هو التعلقات.

والتعلق هو نسبة إلى معلوم ما، ومثال ذلك، تعلق العلم بأن محمدا سيكون، فكان، فتعلق العلم بكونه كائنا في الحال، وزال تعلق العلم باستئناف كونه.

ويلخص ابن عربي القضية بقوله: "لا يلزم من تغير المسموع والمرئي تغير الرؤية والسمع"[٢]، فالعلم لا يتغير، والمعلوم- في ذاته وفي حقيقته- أيضا لم يتغير، فمحمد في ذاته لم يتغير، وإنما الذي يتغير هو نسبة محمد وحاله.

---

(١) السفر (٢) ص٨٢.

(٢) السفر (٢) ص١٩٦.

**٢٣-تعلق العلم بالمعلوم:**

يرى ابن عربي، أنه ليس هناك ارتباط بين تعلق العلم بالمعلوم، وبين حصول المعلوم في نفس العالِم.

كما أنه ليس هناك ارتباط بين تعلق العلم بالمعلوم، وبين حصول مثال المعلوم في نفس العالِم.

وإنما التعلق والارتباط بين العلم والمعلومات.

أيا كانت الحيثية التي عليها المعلومات، كالوجود والعدم.

وفي هذا السياق يورد ابن عربي مراتب وجود المعلومات، وقد ذكرها مرة على أنه أربعة مراتب، ووذكرها في موضع آخر وقد زاد عليها مرتبة خامسة، وقد جمعت بين الموضعين وذكرتهما على التوالي، وهم على النحو التالي:

١- الوجود الذهني، وهو أشبه ما يكون بمصطلح "المفهوم" في علم المنطق.

٢- الوجود العيني، وهو أشبه ما يكون بمصطلح"الماصدق" في علم المنطق.

٣- الوجود اللفظي، وهو ما في هيئة المسموع.

٤- الوجود الخطي، وهو ما في هيئة الحروف المكتوبة.

٥- الوجود الرقمي، وهو ما في هيئة الأرقام.

أما الوجود اللفظي والخطي، فهما كنهاية الخلاف في قضية خلق القرآن وقضية الأسم والمسمى، من حيث أنهما موضوعان للفهم والدلالة، وليسا موضوعات للذات في ذاتها.

يقول ابن عربي: "ططفلا يتنزل (المعلوم اللفظي أو الخطي) من حيث الصورة (اللفظية أو الخطية)على الصورة (الحقيقية العينية)طفإن "زيدا"اللفظي والخطي إنما هو زاي وياء ودال، رقما أو لفظا؛ ماله يمين ولا شمال ولا جهات ولا عين ولا سمع.

فلهذا قلنا: لا يتنزل عليه من حيث الصورة، لكن من حيث الدلالة، ولذلك إذا وقعت فيه المشاركة التي تبطل الدلالة، افتقرنا إلى النعت والبدل وعطف البيان"(١).

وينبه ابن عربي على أن المقصود والمرغوب عند المحققين القاصدين الله تعالى ومعرفته، هو الوجود الذهني، أي أن المعاني هي المقصودة، وأما الصور المحسوسة عينا ولفظا وخطا ورقما، فلا.

أي أن المقصود هو المعاني التي تضمنها هذا الرقم أو هذا اللفظ.

ومن المعلوم أن حقيقة اللفظة والمرقوم عينها(٢).

على أن ابن عربي قد استعمل في موضع آخر في حديثه عن الحروف لفظة"مستحضرة" وعني بها الحروف التي يستحضرها الشخص في خياله ووهمه ويصورها(٣).

ويعتقد الباحث ان ابن عربي يقصد بالحروف المستحضرة، الوجود الذهني، فكلاهما يعتمد على العقل وقواه الباطنية، وبينهما عموم وخصوص جزئي.

وفي النهاية يحذرنا ابن عربي من أن ننخدع بأننا قد علمنا المعلوم.

فهناك فرق شاسع، وبون واسع بين العلم والعالِم والمعلوم.

فنحن قد نكون علمنا العلم.

ولكن بالتأكيد نحن لم نعلم المعلوم.

وهو الله تعالى على ما هو عليه.

يقول ابن عربي: "... فإياك أن تقول إن جريت على أسلوب الحقائق: إنك علمت المعلوم، إنما علمت العلم، والعلم هو العالِم بالمعلوم، وبين العلم والمعلوم، بحور لا يدرك قعرها"(٤).

---

(١) السفر(٢) ص ٢٠٨- ٢٤٠.

(٢) السفر(٢) ص ٣٣٩ بتصرف.

(٣) السفر(٣) ص ٢٠٢.

(٤) السفر(٢) ص ٢٨٨.

٢٤-**انفصال العلم عن المعلوم:**

يرى ابن عربي أن العلم ينفصل في ذاته عن المعلوم، بحسب انفصال المعلوم من غيره، والشيء الذي ينفصل به المعلوم عن غيره إما أن يكون:

١- من حيث ذاته الجوهرية، كالعقل والنفس، فجوهر العقل مختلف عن جوهر النفس.

٢- من حيث ذاته الطبعية، مثل الإحراق والحرارة في النارو البرودة في الماء، فطبيعية النار تختلف عن طبيعة الماء.

٣- من حيث ما هو محمول فيه، إما:

١-٣- بالهيئة، مثل بياض الأبيض، وسواد الأسود

٢-٣- بالحال، مثل كتابة الكاتب وجلوس الجالس

يقول ابن عربي: "... وهذا حصر مدارك العقل عند العقلاء، فلا يوجد معلوم قطعا للعقل من حيث ما هو خارج عما وصفنا، (اللهم)إلا بأن نعلم ما انفصل به عن غيره، إما من جهة:

١- جوهره

٢- أو طبعه

٣- أو حاله

٤- أو هيئته

ولا يدرك العقل شيئا لا توجد فيه هذه الأشياء ألبتة"(١).

٢٥-**العلم واحد والمعلومات كثيرة:**

ينبه ابن عربي على أن تعدد المعلومات لا يستلزم تعدد العلم، بل إن العلم واحد، والمعلومات كثيرة ومتعددة.

---

(١) السفر(٢) ص٨٧.

إذن كيف وُصف العلم بالقلة في قول الحق(وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)؟ الإجابة: أن الذي وصف بالقلة هو العلم الذي خصصه الحق تعالى للبشر، فالموصوف هو علم البشر لا العلم الإلهي.

هذا يدلنا على انه نسبة، لأن الواحد في ذاته لا يتصف بالقلة ولا بالكثرة؛ لأنه لا يتعدد[١].

ومعلوم اعتماد ابن عربي على فكرة النسب والأحوال[٢] في مواضع عدة، كحديثه عن وحدة الذات وتعدد التجليات.

---

(١) السفر(٤) ص ١١٨ بتصرف.

(٢) عاش ابن عربي مشاهدا لكل شيء حوله حدثا وقولا، ونتج عن هذه المشاهدة مفردات إصطلاحية استخدمها للتعبير عما شاهده من أحداث وأقوال، وهذه المفردات التي استخدمها ابن عربي تستحق أن نقف عندها دارسين لتقنيه تكوينها والقوانين التي حكمتها، مع ملاحظة أن هذه المفردات ترتبط ارتباطا وثيقا بشهوده، هذا الشهود الذي جعل ابن عربي لا يرى شيئا ذاتيا، بمعنى أنه لا توجد ذات تستقل بوجودها، ومعنى ذلك أن: كل لفظ مفرد يدل على ذات وهو في الأصل اسم لذات، فإنه قد تحول عنده الى اسم لصفه او لحال او لمرتبة، ونوضح ذلك بالمثال على مفردة "الليل" فهي مفردة تدل على اسم لذات الليل، وهي الفترة الممتدة من غياب الشمس الى طلوعها، ولكن ابن عربي يخرج عن كون الليل اسما لذات الليل، ليصبح اسما لصفة يستعيرها ابن عربي من الليل، وهي الغيب والإسرار، وهكذا يحوّل ابن عربي كل اسم لذات، إلى اسم لأخص صفات هذه الذات، فالليل مثلا إن كان دالا على الوقت المعلوم، أصبح دالا على صفته، وهي الغيب والإسرار، والسبب في هذا التحول الذي جعله ابن عربي للاسم من الدلالة على الذات الى الدلالة على حقيقة قامت في المسمى أو قامت في الذات، السبب في ذلك أن ابن عربي لا يرى في الاسم إلا صفة قامت في المسمى، فالليل مثلا سمي ليل للغيب والإسرار لا للفترة الزمنية أو للساعات المعدودة، فالمسمى سمي بهذا الاسم لصفه مخصوصة ولحقيقة مخصوصة استوجبته، ولذلك فالمسمى لا يحتفظ باسمه ولا يحتكره لذاته، بل يشاركه فيه كل من له هذه الصفة وكل من تقوم فيه هذه الحقيقة، فكل أمر مغيب أو في سر هو ليل، وكل أمر مسكون في أمر فهو بيته، فاللفظ خرج عن دلالته على ذات مسمى عند ابن عربي ليصبح دالا على

**٢٦-أمهات المطالب العلمية:**

يرى ابن عربي أن أصول ورؤوس المطالب العلمية هي أربعة أسئلة، وهي تبدأ بـ:

١- هل، ويُسأل بها عن الوجود.

٢- لما، ويُسال بها عن السبب والعلة.

وهما – على حد تعبير ابن عربي-" الأصلان الصحيحان للبسائط"[١]

١- كيف، ويُسأل بها عن الحال[٢]

٢- ما، ويُسأل بها عن الحقيقة التي هي ماهية الشيء.

---

حقيقة قامت في المسمى، وهذه الحقيقة قد تكون صفة أو حالا أو مرتبة أو علاقة أو إضافة أو نسبة، وهذا التحول للفظ المفرد فتح آفاقا لغوية واسعة؛ إذ بدل أن يبقى المفرد واحدا ويدل على ذات واحدة، فإنه يتعدد بتعدد الحقائق وقيامها في الذوات المختلفة، وعلى ذلك فالشهود عند ابن عربي للأحداث جعله يحول كل اسم من اسم لذات الى اسم لصفة أو لمرتبة أو لوظيفة أو لدور أو لعلاقة أو لحال أو لنسبة أو لإضافة، فمثلا كل مؤثر فهو قلم أو أب أو رجل، وكل متأثر فهو لوح أو أم أو أنثى، وهكذا خرجت هذه الكلمات من دلالتها على ذات القلم واللوح أو ذات الأب والأم أو ذات الرجل والمرأة، إلى دلالتها على صفه التأثر والتأثير في عالم علائقي، وعليه فقد حقق ابن عربي نقلة على المستوى اللغوي، تماما كما حقق نقلة على مستوى الشهود والنظر الصوفي، فكما حول نظر الصوفي من التحديق في الأعماق الى مرتبة الآفاق، فكذلك حول اللغة الصوفية من المصطلحات المبنية على اللفظ الواحد المفرد، الى مصطلح أخذ شكل العبارة، ويمكن حصر هذا التحول -تقريبا- في ثلاثة أشكال: ١- الإضافة: وهي عبارة تكونت من لفظين أحدهما يضاف الى الآخر، أي اسم يضاف الى اسم، مثل(نهر القران -بحر الارواح) ٢- النسبة: وهي عبارة تكونت من لفظين أحدهما ينسب الى الآخر، مثل (ولي عيسوي- تجل ذاتي) ٣- الوصف: وهي عبارة تكونت من لفظين احدهما يصف الآخر(للمزيد راجع سعاد الحكم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر الحديث، بيروت، ١٩٩١م، ص٧٢ وما بعدها).

(١) السفر(٢) ص٩٤.

(٢) الغزالي، معيار العلم، الغزالي، مشيخة الأزهر، ماليزيا، ٢٠١٧م، ص ٣٧٨بتصرف.

ويذكر ابن عربي أن هناك خلافاً بين أهل العلم حول ما هو الأصل والرأس (أداة السؤال) التي يصح أن نسأل بها عن الحق تبارك وتعالى؟

ويجيب ابن عربي بأن الاتفاق على أن (هل) هي التي يمكن أن نسأل بها عن الحق تبارك وتعالى.

والإختلاف قائم على بقية الأصول (لما- كيف- ما) فالبعض منع استعمالهم والبعض أجاز استعمالهم.

فأما من منع استعمال (لما- كيف-ما)، فَعِلَّتُهُ أن:

- "ما" سؤال عن الماهية والحد، والحق لا حد له.
- "كيف" سؤال عن الكيفية، والحق ليس له كيفية.
- "لما" سؤال عن العلل والأسباب وراء الأفعال، والحق لايُسأل عما يفعل(١).

(١) مسألة هل أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بعلة؟ اتفقت المعتزلة على أن افعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد، وهذا عند أهل السنة باطل من خمسة وجوه، الوجه الأول: أن كل من فعل فعلاً لأجل تحصيل مصلحة أو لدفع مفسدة، فإن كان تحصيل تلك المصلحة أولى له من عدم تحصيلها، كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية، وكل من كان كذلك كان ناقصاً والله متعالي عن ذلك، وإن كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبه إليه سيان، فمع الاستواء لا يحصل الرجحان فامتنع الترجيح، وبطل كون الفعل لأجل تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، الحجة الثانية: لو كانت أفعال الله تعالى معللة، لكانت تلك العلة إما أن تكون قديمة، ويلزم من قدمها قدم الفاعل، وهو محال، وإما أن يلزم أن تكون محدثة، وإن كانت محدثة افتقر كونه تعالى موجدا لتلك العلة إلى علة أخرى فيلزم التسلسل وهو محال، الحجة الثالثة: أن جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين إما تحصيل اللذة وإما دفع الألم، والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين إبتداءً من غير شيء من الوسائط، وعليه فإن طلب الله تعالى الوساطة فهو عابث، وذلك محال على الله تعالى فثبت أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء، الحجة الرابعة: أنه لو وجب أن يكون خلقه وحكمه معللا، لكان خلق الله تعالى العالم في وقت دون غيره معللا برعاية مصلحة وغرض، وذلك الغرض والمصلحة إما أن يقال أنه كان حاصلا قبل ذلك الوقت أو ما كان حاصلاً قبل ذلك الوقت، فإن كان حاصلا قبله، كان ما لأجله أوجد الله

وأما من أجاز استعمال (ما- لما-كيف) فَعِلَّتُهُ أن:

- ما منعه الشرع منعناه، وما أباحه الشرع أبحناه، وما توقف عنه، فهو راجع لنا، إن شئنا تكلمنا فيه، وإن شئنا سكتنا عنه.
- الحق تبارك وتعالى ما نهى فرعون عندما سأل (وما رب العالمين)، بل إن الله تعالى أجابه على سؤاله، بما يليق به تعالى.
- **كذلك أجازوا السؤال ب(لما) وهو سؤال عن العلة والسبب لقول الحق(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، فاللام لام العلة والسبب، وذلك واقع في جواب من سأل"لِمَ خلق الحق الجن والإنس؟"فقال الحق تعالى للسائل: "ليعبدون"**[١].
- كذلك أجازوا السؤال ب(كيف) واحتجوا بقوله تعالى (سنفرغ لكم أيها الثقلان)، وإثبات لله تعالى اليد والعين وغيرهما، فهذه كلها كيفيات، مع كونها مجهولة لعدم الشبه.

---

العالم حاصلا قبل أن يوجده، فيلزم أن يقال أنه كان موجداً له قبل أن كان موجدا له، ولذلك محال، وإن ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت، وانما حدث في ذلك الوقت، فنقول: حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت، إما أن يفتقر الى المحدث أو لا يفتقر، فان لم يفتقر، فقد حدث الشيء لا عن موجد ومحدث وهذا محال، وإن افتقر الى المحدث، فان افتقر تخصيص إحداث ذلك الغرض بذلك الوقت، إلى غرض آخر، عاد التقسيم الأول فيه، ولزم التسلسل، وإن لم يفتقر إلى رعاية غرض آخر، فحينئذ تكون خالقية الله تعالى غنية عن التعليل بالأغراض والمصالح وهذا هو المطلوب، الحجة الخامسة: قد بينا في مسألة خلق الأفعال أنه لا موجد إلا الحق، واذا كان الأمر كذلك، كان الخير والشر والكفر والايمان حاصلان بإيجاده وتخليقه وتكوينه تعالى، وإذا كان الأمر كذلك، امتنع توقف كونه تعالى خالقاً وموجداً على رعاية المصالح والأغراض، وثبت أن أفعاله تعالى غير معللة. (للمزيد راجع فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، المسألة السادسة والعشرون، صفحه ٧٥١).

(١) السفر(٣) ص ٢١٩-٢٢٢بتصرف.

وينبهنا ابن عربي هنا على أن إطلاق النظر على (الكيفيات) في قوله تعالى (ألم تر كيف) المقصود به- بالنظر- المكيَّفات لا التكييف، لأن الغرض النظر إليها، وليس النظر فيها.

والغرض من ذلك النظر إليها هو اتخاذها عبرة ودلالة على من كيفها وهو الحق تبارك وتعالى [١].

**٢٧-أنواع المعلومات:**

يرى ابن عربي أن المعلومات على أصول أربعة، وهم:

١- الحق تعالى، وهو المتصف بالوجود المطلق، فهو سبحانه وتعالى ليس معلولا لشيء، بل هو موجود بذاته، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، وذلك من خلال العلم بما ينسب إليه من الصفات والآثار، أما العلم بحقيقة الذات فممنوع.

٢- الحقيقة الكلية، وهي المعلوم الثاني، وهي التي للحق وللعالم، وهي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم، فهي في القديم – إذا وصِفَ بها- قديمة، وفي الحدَثِ – إذا وصف بها – محدثة، لا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة.

فإن قلت أنها قديمة، صدقت.

وإن قلت أنها حادثة، صدقت.

فهي تقبل الكل، من وجه.

وهي تتعدد بتعدد أشخاص العالم.

وهي تتنزه بتنزيه الحق[٢].

٣- العالم كله، وهو المعلوم الثالث والمكون من الأفلاك والأملاك وما تحويه من العوالم، ومن السماء والهواء والأراضين وغيرها.

---

(١) السفر(٣) ص ٢٢٤بتصرف.

(٢) السفر(٢) ص ٢٢٤.

على أن ابن عربي يجعل العالم أربعة عوالم، وهم:

٣-١- العالم الأعلى، وهو عالم البقاء، ويطلق عليه ابن عربي "عالم الحقيقة المحمدية"

٣-٢- عالم الاستحالة، وهو عالم الفناء.

٣-٣- عالم التعمير، وهو عالم البقاء والفناء.

٣-٤- عالم النِسب، وهو عالم ما نطلق عليهم(المقولات)، وهم: العرض، الكيف، الكم، الأين، الزمان، المكان، الإضافة، الوضع، ثم أن يفعل، ثم أن ينفعل [١].

٤- الإنسان، وهو خليفة الله تعالى في الأرض، والتي سخرها الله تعالى له وجعلها طوع أمره، وجعله الله تعالى القصد الثاني لكل ما فيها.

إذ القصد الأول من الخلق هو: معرفة الحق تعالى وعبادته.

والقصد الثاني من الخلق هو وجود الإنسان وخدمته[٢].

وكيف لا؟ وابن عربي يعتبر الإنسان (الحقيقي وليس الإضافي) هو الكلمة الجامعة، والعالم الفي صورته المصغرة، وهو آخر موجود من مختلف أجناس العالم الستة (المَلَك، الجان، المعدن، النبات، الحيوان).

ويعلل ابن عربي انتهاء سلسلة الأجناس بالوجود الإنساني، بأن الإنسان وُجِدَ آخراً ليكون إماما بالفعل، وليس فقط بالقوة[٣].

يرى ابن عربي أن هذه المعلومات الأربعة من علمها فما بقى له معلوم أصلاً يطلبه.

يقول: "... فمنها (أي من هذه المعلومات الأربعة المتقدمة) ما لا نعلم إلا وجوده، وهو الحق تعالى، وتُعلم أفعاله وصفاته بضرب من الأمثلة.

(١) السفر(٢) ص٢٣٣.

(٢) السفر(٢) ص٢٤٢، ٢٥٢.

(٣) السفر(٢) ص٣٠٢.

ومنها ما لا يعلم إلا بالمثال، كالعلم بالحقيقة الكلية.

ومنها ما بعلم بهذين الوجهين، وبالماهية والكيفية، وهو العالم والإنسان"[١].

**٢٨-معوقات العلم وحُجُبُهُ:**

يرى ابن عري أن العلم فضل ومنة [٢]من الحق تعالى، وأن هناك من حُجِبَ ذلك الفضل، وأن هذا الحجب له أسباب منها:

١- الغفلة.

٢- الجهل [٣].

٣- بعد المسافة[٤].

٤- الأوهام وتلاعبها بالعقول[٥].

٥- الأحوال؛ فهي تحجب عن العلم الصحيح[٦].

٦- النفس، فهي تحول بشهواتها بين العقل وعلوم الحق الظاهرة منها والباطنة[٧].

٧- تَمَلُّك الطبع والحس؛ فهما يحجبان العقل عما تعطيه مرتبته من النظر في الأمور من حيث الدقائق واللطائف والبسائط[٨].

٨- عدم مشاهدة النفس، فإن من لم يشاهد نفسه، لن يشاهد غيره، لأن العلم والتعقل لن يحصل إلا بوجود الأغيار [٩].

٩- إساءة الأدب[١٠].

---

(١) السفر (٢) ص ٢٢٥.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، ج١، لبنان، ص٣٢بتصرف.

(٣) السفر (٦) ص ١٩٢ بتصرف.

(٤) السفر (٩) ص ٤٦٧.

(٥) السفر (٧) ص ٣٢٧ بتصرف.

(٦) السابق ص ٣٤٠ بتصرف.

(٧) السفر (٧) ص ٣١٧ بتصرف.

(٨) السفر (٧) ص ١٩٣ بتصرف.

(٩) السفر (٦) ص ٢١٠ بتصرف.

(١٠) السفر (٦) ص ٢١٩.

١٠-فقد الملكة، كالإصابة بالأمراض العقلية[١].

١١-حكم العادة [٢].

**٢٩-أنواع الأدلة عند ابن عربي:**

يقسم ابن عربي الأدلة إلى:

١- أدلة سمعية[٣]، وهي الأدلة قطعية الثبوت، مثل القرآن الكريم والسنة النبوية المتواترة.

٢- أدلة عقلية، وهي الأدلة التي تحتاج إلى نظر وبرهان.

ويرى ابن عربي أن البرهان يستند إلى واحد من ثلاثة، وهم:

أ- الحس.

ب-الضرورة.

ت-التجربة[٤].

وكذلك يؤكد ابن عربي على ضرورة أن يكون بين الدليل والمدلول، وبين البرهان والمبرهن عليه، من وجه، يكون به التعلق، له نسبة إلى الدليل، كما أنه لابد من أن تكون هناك نسبة إلى المدلول عليه بذلك الدليل، ولو انعدم ذلك الوجه ما وصل دال إلى مدلول دليله أبداً[٥].

كذلك ينبهنا ابن عربي هنا، إلى أن العقل إن استقل بإدراك شيء، فإنه يمكن أن يتقدم العلم به على شهوده، إلا ذات الله تعالى، فإنها بائنة عن هذا الحكم.

---

(١) السفر (٧) ص ١٦٣ بتصرف.

(٢) السفر (٩) ص ٤٦٧.

(٣) السفر (٦) ص ١٢٢ بتصرف.

(٤) السفر (٢)ص ٨٨.

(٥) السفر (١)ص١٨٧.

فإن شهود ذات الله تعالى متقدم على العلم بها، بل إن ذات الحق تشهد ولا تعلم، كما أن الألوهية تعلم ولا تشهد[١].

وهنا يشير ابن عربي إلى نقطة مهمة، ألا وهي أننا عندما نطلب الأدلة العقلية فإنن لا نشكك في قوة الأدلة السمعية، ولا ندعي عدم قدرتها على إثبات الأشياء، وإنما نطلب الأدلة العقلية لأنها على الطريقة التي يزعم المخالفين لنا أن هذه الطريقة هي التي أدتهم إلى إبطال ما ادعينا صحته[٢].

ويشير ابن عربي أيضا هنا إلى نقطة أخرى مهمة، ألا وهي: أننا نطلب الدليل العقلي بديلا عن السيف عند محاجة من لا يؤمنون بالدليل السمعي كالقرآن والسنة المتواترة.

ويعلل ابن عربي ذلك بقوله: "فإن الراجح بالبرهان أصح إسلاما من الراجح بالسيف، فإن الخوف يمكن أن يحمله على النفاق، وصاحب البرهان ليس كذلك، فلهذا– رضى الله عنهم– وضعوا علم الجوهر والعرض لا غير، ويكفي في المصر منه واحد"[٣] يتضح من هذا النص أمور كثيرة من أهمها: أهتمام ابن عربي بالعقل وأحكامه، وضرورة أن يكون حرا في اختياراته وقناعاته، وألا يعتقد شيء يخالف منهجه وإن طال منهجه، لأن الإنسان ان اهتم بالعقل وسلامته وبنائه، ثم سار تبعا لقوانينه فإنه سيصل إلى بر الأمان.

فأمر العقل عند ابن عربي أشبه ما يكون بحصن أو سد منيع، علينا أن نجتهد في بنائه وفق الأسس المنطقية، وعلينا أن ندعمه ونقويه حتى يكتمل بنائه وتشييده، فإن اكتمل وانتهى البناء، وجب علينا أن نتبعه ونحتمي به، فهو السبيل إلى حمايتنا حتى نميز بين الحق والباطل والصحيح من العقيم، وصولا إلى السلامة والنجاة والمعرفة والسعادة الدائمة.

---

(١) السفر (١)، ص١٨٨ بتصرف.
(٢) السفر (١) ص ١٥٧.
(٣) السفر (١)ص١٥٧.

ومن الإشارات التي تؤكد على ذلك عند ابن عربي، أنه يقصر اغتنام القرآن واغتنام ما فيه من أدوية وسبل النجاة على العقلاء فقط، حيث يقول: "ففي القرآن العزيز، للعاقل، غنية كبيرة، ولصاحب الدواء العضال، دواء وشفاء، كما قال (وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) ومقنع شاف لمن عزم على طريق النجاة، ورغب في سمو الدرجات).

وليس أمر العقلاء مقتصرا على اغتنام القرآن الكريم وما فيه من كنوز فقط.

بل العقلاء أيضا هم من ينأون بأنفسهم عن مخالطة العلوم التي تورد عليها الشبه والشكوك، ولا تؤدي بهم إلى النور واليقين، كما هو المفترض في غاية العلوم والمعارف، فالإنسان يتعلم ويبحث ويعرف لينجو ويسعد في الدنيا والآخرة.

وفي سبيل بناء وتشييد حصن العقل، الذي سيحتمي به الإنسان بعد ذلك، يؤكد ابن عربي على مجموعة من المبادئ والقوانين، والتي منها:

**٣٠-طرق الاستدلال:**

على أن الاستدلال له طرق كثيرة، وقد استخدم ابن عربي منها طريقة:

١- قياس الشاهد على الغائب[(١)].

٢- معارضة الأخبار، والترجيح بينها [(٢)].

كذلك من الأمور الهامة التي ينبه عليها ابن عربي في معرض حديثه عن الدليل السمعي (القرآن والسنة المتواترة) أنه ينبغي علينا الانتباه لقواعد اللغة العربية في أثناء تعاملنا مع الدليل السمعي.

فالقرآن – الذي هو عمدة السمعيات- منزل على اللسان العربي، لذلك فيه ما في اللسان العربي من خصائص.

فعند استشهادنا واستدلالنا بالدليل السمعي، وحتى يكتمل الاستشهاد لابد لنا مع ضبط قواعد اللغة في الدليل.

---

(١) السفر (٢)ص ٨٧.

(٢) السفر (٦) ص ١٣٩ بتصرف.

لأن من أسس اشكالات البحث والمعرفة، المشترك اللفظي.

لذلك يشير ابن عربي إلى أقسام اللفظ عند العرب، ويذكر أنها أربعة:

١- ألفاظ متباينة، وهي الألفاظ التي لم تتعد مسماها، مثل المفتاح والبحر.

٢- ألفاظ متواطئة، وهي الألفاظ التي تم الاتفاق على إطلاقها على آحاد نوع معين، مثل الرجل والمرأة.

٣- ألفاظ مشتركة، وهي الألفاظ التي لها صيغة واحدة ومع ذلك تطلق على معان مختلفة، مثل العين(١).

٤- ألفاظ مترادفة، وهي الألفاظ التي تختلف في الصيغ ومع ذلك تطلق على معنى واحد، مثل الغضنفروالأسد والهزبر، الحسام والصارم والسيف.

وهناك تقسيم آخر للألفاظ يذكره أيضا ابن عربي، في معرض تأسيسه لأركان الدليل المؤدي إلى العلم اليقيني.

وهذا التقسيم هو تقسيم ثلاثي:

١- ألفاظ متشابهة.

٢- ألفاظ مستعارة.

٣- ألفاظ منقولة(٢).

فمن المعلوم أن مجمل الحديث هو عن كيفية تعامل ابن عربي مع العلم بكل تفصيلاته، والتي منها الدليل ومكوناته، وعلى رأسها الألفاظ المكونة له.

فإذا كان لدى ابن عربي منهجية واضحة في التعامل مع العقل بإعتباره أداة العلم والمعرفة ووسيلتهما، فكيف وسمه البعض بالشطح والخروج على النص المنقول.

لابد وأن له وجه في كل ما ثبت نسبه له من مقولات ومن ألفاظ قد يوهم ظاهرها الخروج عن حدود الشرع.

---

(١) الغزالي، محك النظر، مشيخة الأزهر، ماليزيا، ٢٠١٧م، ص٢٠٤بتصرف.

(٢) السفر(٢) ص ٧٠.

وهذا هو ما سسيحاول الباحث جاهدا أن يوضحه – قدر توفيق الله له– في وريقات قادمة، ربما في هذا العمل، وربما في أعمال أخرى معقودة عليها النية بإذن الله تعالى.

على أن ابن عربي ينبهنا هنا إلى استفسار مفاده:

هل يُحترم الدليل لاحترام المدلول؟

يرى ابن عربي أن الإجابة هي: نعم

الدليل يحترم لاحترام المدلول.

ويستدل على ذلك بأننا نحترم المصحف، والمصحف دليل على كلام الحق جل وعلا.

ونحن نحترم المصحف ليس باختيارنا بل إننا مأمورون باحترام المصحف وعدم مسه إلا على طهارة(١).

بعد تعرض ابن عربي لكل التفصيلات السابقة، والتي اهتم بها وذكرها باعتبارها تأسيساً لنقطة في غاية الأهمية ألا وهي:

**٣١–قانون السببية:**

يقرر ابن عربي مبدأ السببية (٢)، وأنه لاشيء بلا سبب أوعلة(٣)، وأنه ما ظهر شيء إلا بحركة محسوسة، ويرى أن ذلك قانون وضعه الحق تعالى، وجعله من نواميس الكون التي لا تتبدل ولا ترتفع أبداً.

بل إن ابن عربي يرى أن الحق جعل الأسباب، شعائر لما يريد أن يخلقه تعالى ويكونه، لَمَّا سبق في علم الحق من ربط الوجود بعضه ببعض، وسمع الخلق ثناء

---

(١) السفر (٥) ص ٣٢٤ بتصرف.

(٢) السفر(٨) ص ١٢٦ بتصرف.

(٣) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، تصدير ومراجعة ابراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٣م، ص٥٣ بتصرف.

الحق على من عظم شعائر الله وأنها من تقوى القلوب، يقول الحق تعالى (ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ)(١).

وعليه فإنه من واجب الخلق – عند ابن عربي– تعظيم شعيرة السببية(٢).

كذلك يصف ابن عربي المنكر للأسباب، والذي لا يقول بها ولا يعرف حكمتها، بأنه مريض سقيم(٣).

ويقرر ابن عربي شيءً هاماً وهو أن من ينكر مبدأ السببية والعلية فهو جاهل، مسيء للأدب مع الله تعالى.

إذن ربط ابن عربي بين السببية من جهة، وبين العلم والأدب مع الحق تعالى من جهة أخرى.

فمن اثبت السببية، ثبُتَ له – عند ابن عربي– العلم والأدب.

والعكس بالعكس.

يقول ابن عربي (.. .. فيعلم قطعا أن قبة لا تقوم بغير عمد، كما لا يكون والد من غير أن يكون له ولد، فالعمد هو المعنى الماسك، فإن لم ترد أن يكون (هو)الإنسان فاجعله (قدرة المالك) فتبين أنه لابد من ماسك يمسكها، وهي مملكة، فلابد لها من مالك يملكها، ومن مسكت من أجله فهو ماسكها، ومن وجدت له بسببه فهو مالكها(٤).

وكذلك يقول ابن عربي: "... كل من زعم أنه رفع سببا بغير سبب، فما عنده علم: لا بما رفع به، ولا بما رفع.

فلم يمنح عبدٌ شيئاً أفضل من العلم والعمل به.

---

(١) سورة الحج آية ٣٢.

(٢) السفر (٦) ١١٧ بتصرف.

(٣) السفر (٧) ص ٥٠ بتصرف.

(٤) السفر (١) ص ٥٠.

وهذه أحوال الأدباء من عباد الله تعالى "(١).

على أن قضية الأدب بشكل عام، والأدب مع الحق بشكل خاص تعد من القضايا الخطيرة عند ابن عربي؛ وخطورتها تنبع من اعتبار ابن عربي لإساءة الأدب أنها حاجبة للقرب من الحق ومجالسته.

يقول ابن عربي: "... واعلم أنه من لا أدب له لا تتخذه الملوك جليساً ولا سميراً ولا أنيساً"(٢).

على أن ابن عربي وإن كان يقرر مبدأ السببية، إلا أنه يقرر أن الفاعل الأصلى أو الفاعل الأول هو الله تعالى.

وهو يوفق بين الإقرار بمبدأ السببية، وبين إقرار الفاعل الأول هو الله، بأنه يعلن أن كل الممكنات في عالم الخلق لها وجهان:

الأول: وجه إلى سببها.

الثاني: وجه إلى الفاعل الأول وهو الله تعالى (٣).

بل إن ابن عربي يعتبر أن الغيبة عن روية الله في الأشياء وأسبابها هو عين البعد، بل هو المرض ذاته.

- لكل شيء سبب.
- الله هو السبب الأول والفاعل الأصلي والعلة الحقيقية.
- من غابت عنه تلك الحقيقة، فهو مريض
- المريض يحتاج إلى علاج.
- العلاج هو الإشارة والتنبيه إلى رؤية الفاعل الأصلي.

يقول ابن عربي: "... إن قَدَحَ أخذك للسبب في اعتمادك على الله بقلبك، فلا تأخذه ولا تستعمله، ما لم يؤد إلى ما هو أعظم منه في البعد عن الله"(٤).

---

(١) السفر (٣) ص ٣٨٣.
(٢) السفر (٦) ٢١٩).
(٣) السفر (١) ص ٢٠٩- ٢٥٢.
(٤) السفر (٥) ص ٢٠٩.

ويقول أيضاً: "ططططفلهذا كان أثر الأسباب أقوى من التجرد عنها، لأن التجرد عنها خلاف الحكمة، والاعتماد عليها خلاف العلم، فينبغي للإنسان أن يكون مثبتاً لها فاعلاً بها، غير معتمد عليها، وذلك هو القوي من الرجال"(١).

على أن ابن عربي يبني على تلك المقدمات قضية أخرى مؤداها:

- من كان وجوده من غيره، فوجوده غير حقيقي.
- من كان وجوده غير حقيقي، فهو في حكم العدم.
- لا وجود حقيقي سوى وجود الحق تعالى.
- إذن ما في الوجود(٢) إلا الله(١).

---

(١) السفر (١٠) ص ٨٦.

(٢) من المعلوم أن كنه الأشياء على حقيقتها، يدركه كل شخص بحسب مقامه ونسبة صفائه واتساع علمه، فالعقل يدرك في الأكوان أوسع مما تدركه العين الحسية، وكذلك الروح إذا تجردت بذاتها حتى صارت معناً فإنها لا ترى هذا الكون الحسي إلا معناً صرفاً، وترى المباني معاني وهي في كثافتها، إلا أنها لا تغفل عن وجه النسب وعن ظهور تلك المعاني بالكثافة أو اللطافة، مع ملاحظة أن نفس الكثافة معنى من المعاني، فإذن هي معانٍ ظهرت بمعانٍ، وهذه المعاني يسميها الناظر بالعين الحسية كثافة، ومعان ظهرت بمعان يسميها الحاكم بالعين الحسية لطافة، فمثلاً: الهواء يقول عنه ذو العين الحسية لطيفاً، والحجر يقول عنه كثيفاً، والكل في نظر الروح لطيفٌ، إلا أنها تقدر الصفة التي ظهر بها هذا، والصفة التي ظهر بها ذاك.

فكلٌ، يشهد هذا الكون بحسب مرتبته التي ظهر الحق به فيها، فمنهم من يراها صورة مقيدة ومنهم من يراها معناً في صورة، والروح الكاملة لا ترى نفسها ولا غيرها إلا معانٍ قائمة بالحق، فلا ترى في الوجود هذا إلا العلم والحياه والسمع والبصر والحكمة والقهر والبسط. .. فلا ترى الوجود أو في الوجود، إلا الله ظاهرا بصفاته بغير أن يتقيد، لا بتقييد ولا بإطلاق، فسبحان من أتقن كل شيء، حتى أنه في ظهوره بالغيرية، قد أتقن الظهور بها، لدرجة أنه لا يكاد يشك في أن الغيرية غيره، سبحانه وتعالى عن النقص علوا كبيرا.

هذا ما يعني العارف إذا أشار الى أن الوجود هو الله، أو ما ثَم إلا الله، ولا يعتقدون في الحق تجسداً أو حصراً أو ما يخالف تنزيه ذاته عز وجل تنزيها ذاتياً محضاً؛ إذ لا يقول

كذلك من الأمور الهامة التي ينبهنا إليها ابن عربي:

*** فوائد قانون السببية:**

وهي أنه:

١- قانون وناموس من نواميس الكون.

٢- تستلزم العلم بالله.

٣- تستلزم الأدب مع الله.

٤- وضعها الله تعالى حكمة منه في خلقه؛ لما علم من ضعف يقينهم [٢].

وهي أنها(٥) من الأشياء التي يستتر ورائها الورعين الذين هم أهل التصريف(وأهل التصريف هم من كان الله سمعهم وبصرهم وقدرتهم، فيقولون للشيء كن، فيكن بقدرة الله تعالى).

فهؤلاء لا يحبون أن يُعرفوا.

فيستترون وراء قانون الأسباب.

---

بهذا من تقيد بالظاهر، فضلا عن العارف الناظر بالحق، وظاهر كل قول يخالف ظاهره الشريعة فإنه غير مقصود للعارف إذا نطق به، بل لو حقق مقالهم أو سطر المعاني على ما هي عليه، وأمكن أن يتضح ذلك بالألفاظ، لعلم الجميع أنهم ما خالفوا اعتقاد الشريعة في شيء. (للمزيد راجع محمد الحافظ التجاني، الحق في الحق والخلق، مكتبة النهار، ط١، مصر، ٢٠٠٤م، ص ٢٠٤وما بعدها بتصرف، وكذلك سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص١١٤٥ وما بعدها).

ومن وجهة نظر الباحث أن نص عبارة ابن عربي فيه الغنية والكفاية حيث يقول بإيجاز وبلاغة: " وقد ثبت عند المحققين، أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين، فإنما كان وجودنا به، ومن كان وجوده بغيره، فهو في حكم العدم. و"الإشارةُ" قد ثبتت، وظهر حكمها"(السفر الرابع، ص٢٦٣).

(١) السفر (٤) ص ٢٦٣ بتصرف.

(٢) السفر (٥) ص ١٩٤ بتصرف.

وابن عربي يقول في سبب تسمية هذه الطائفة بالورعين: "ططظفسموا ورعين في اصطلاح أهل الله؛ لأن الورع الاجتناب" [١].

كذلك ينبه ابن عربي على أن قانون السببية يشمل الأمور التي يتوقف صحة وجودها على شرط يتقدمها.

ومن المعلوم أن الشرط مغاير للعلة.

وعليه يطرأ السؤال التالي وهو: هل العالم في افتقاره إلى السبب الموجب لوجوده، (هو) افتقار المعلول إلى العلة أم افتقار المشروط إلى الشرط؟

فالعلة تطلب المعلول لذاتها، والشرط لا يطلب المشروط لذاته.

كالعلم وجوده مشروط بوجود الحياة، ولا يلزم من وجود الحياة وجود العلم.

كالعالِم وجوده معلول بوجود العلم، ويلزم من وجود العلم وجود العالِمية.

يجيب ابن عربي على هذا السؤال بأن العالم معلول لعلم الحق، لا معلول لعين الحق تبارك وتعالى[٢].

ويزيد ابن عربي الأمر وضوحا في موضع آخر، فيرى أن مفتاح القضية في اعتبار المراتب[٣] لا في الأعيان.

ومثال ذلك: "علي بن أبي طالب" –الإنسان في ذاته– باعتباره:

- الخليفة الرابع حاكم المسلمين.
- الزوج للسيدة فاطمة الزهراء.

فـ "علي" فيه كل هذه الاعتبارات، فإن فَقَدَ اعتبار أنه الخليفة– باستيلاء غيره عليها–فما فقد كونه إنساناً، وما فقد كونه زوج السيدة " فاطمة".

---

(١) السفر(٤) ص ٧٨.

(٢) السفر(٤) ص ١٧٢.

(٣) أبوعبدالله محمد بن علي بن العربي، كتاب الباء، مكتبة القاهرة، ط١، مصر، ١٩٥٤م، ص ٢٨ بتصرف.

إذن فَقْد مرتبة من المراتب أو اعتبار من الاعتبارات لا يلزم عنه فقد العين أو الذات.

ومعلوم أنه:

- لو ارتفع السبب لارتفع المسبَّب.
- لو زال المسبَّب، لم يجد السبب من يُظهر فيه أثره.
- فيزول من كونه سبباً.
- ولا تزول عينه.

يقول ابن عربي: "... فكلامنا في "المرتبة" لا في " العين"، ....، ولا فائدة في الكلام إلا في حقائق المراتب؛ لأن بها يُعقل التفاضل في الأعيان "(١).

وفي نهاية المبحث يختم ابن عربي بقضية في غاية الأهمية والخطورة، ألا وهي الأمور الجائزة عقلا، فهذه القضية من الأعمدة الرئيسية في فكر ابن عربي وفلسفته، وكذلك – من وجهة نظر الباحث– هي حجر الأساس لكل من أراد دراسة وفهم ابن عربي وفكره.

فكثير منا قد لا يستطيع أن يصل للدرجة أو المرتبة التي يتحدث فيها ابن عربي، فعليه ألا يحكم على كلام ابن عربي من خلال فكره وخلفيته الشخصية، بل على الباحث أو الدارس أو القارئ أن يضع هذه القاعدة التأسيسية نصب عينيه قبل أن يعترض على أي شيء، وهذه القاعدة هي الأمور الجائزة عقلاً.

## ٣٢–موقف ابن عربي من الأمور الجائزة عقلا:

يقف ابن عربي من الأمور الجائزة عقلا موقفا رائعا؛ لأنه يرى ان شرط قبول أو صدق المسموعات هو صدق وعصمة المخبر به، إلا أنه يعتبر هذا الشرط لازم عند العامة من الجماهير، اما الخاصة من الناس والعقلاء وذوي الألباب منهم، فهم يقولون عن الأمور الجائزة عقلا في ذاتها والتي قد ترد من غير

---

(١) السفر (٦) ص ٣٩٣.

المعصوم: أننا ننظر في المعلومات في حد ذاتها، بلا تصديق ولا تكذيب، بل نتوقف هنيهة لنتفكر فيها، هل المعلومات في حد ذاتها قابلة للتحقق أو الصدق أم لا؟(١)

وعليه فإذا جاء شخص ما بمعلومة يجوزها العقل ولكن الشرع لم يتكلم عنها فلا ينبغي لنا أن نردها فورا، بل نحن لنا الخيار في أن نتقبلها إن كان حال المخبر بها يقتضي العدالة والصدق، أو أن ننظر فيها وندقق فيها إن كان حال المخبر بها لا يقتض العدالة والصدق مع كونها جائزة عقلا في حد ذاتها.

أي أن ابن عربي يقسم الأمر إلى قسمين أو مرحلتين قسم هو المعلومة أو الخبر في حد ذاته، وقسم آخر هو طريق المعلومة أو المخبر بها.

فعامة الناس في الأمور المسموعة أو الغيبية بالنسبة لهم يتوقف تصديقها أو تكذيبها فقط على المخبر بها، بغض النظر عنها في حد ذاتها.

وخاصة الناس من العقلاء وذي الألباب، ينظرون إلى المعلومة في حد ذاتها، هل هي في ذاتها- بغض النظر عن قائلها- جائزة عقلا أم مستحيلة؟

أن كانت جائزة عقلا في حد ذاتها قبلوها، وإلا فلا.

فإن أضيف إلى جوازها عقلا في حد ذاتها كون المخبر بها صادق ومعصوم فبها ونعمت.

وإن لم يضف إلى كونها جائزة عقلا في حد ذاتها كون المخبر بها صادق ومعصوم، لم يرفضوها وإنما أعملوا العقل فيها.

كذلك ينبهنا ابن عربي في تأسيسه للحرية العقلية والفكرية والاهتمام بالأمور في حد ذاتها، بأمر بالغ الأهمية، ألا وهو عدم رفض معلومة أو خبر لعد تقبلي لشخصية قائلها أو اختلافي معه في بعض الأمور، فابن عربي ينبهنا إلى ضرورة التجرد والموضوعية عند فحصنا للمعلومة، فهو يرى أننا إذا وقفنا على معلومة من معلومات العلم النبوي المقبول قد ذكرها أو قال بها فيلسوف أو متكلم أو صاحب

---

(١) السفر (١) ص١٤١.

نظر في أي علم من العلوم، فإننا يجب ألا ننكرها لمجرد أن قائلها يختلف معي في بعض الأمور أو الأفكار (س١ص١٤٥).

وقد يكون هذا راجعا إلى فكرة تقبل الآخر، والتكامل مع الآخر التي كانت من مبادئ ابن عربي، ومما يعضض هذه الفكرة أن هناك مشتركا فكريا إنسانيا بين جميع بني البشر، بمعنى أن هناك بعض الأفكار التي لا يمكن أن تكون حكرا على بعض الناس أو بعض الفئات بغض النظر عن زمانهم أو مكانهم أو دياناتهم أي ايا من انتمائاتهم.

ولعل هذا الأمر يعد من الأسباب الرئيسية وراء اختلاف الآراء حول نشأة التصوف.

وعلى هذا فلابد أن يكون شغلنا الشاغل هو الحقيقة في حد ذاتها بعيدا عن قائلها أو الظروف المحيطة بها.

ولعل هذا كله يدور حول ضرورة التجرد والموضوعية التي يجب على طالب العلم والباحث عن الحقيقة أن يتحلى بها.

ولعل ابن عربي يحاول أن يهيئنا ويعدنا لتقمص شخصيته الفكرية وانتهاج منهجه الفكري والفلسفي لمعرفة مغرضه وهدفه من وراء كل أفكاره ووجهات نظره في الموضوعات المختلفة البسيطة منها والعظيمة الأثر كفكرة وحدة الوجود[١].

تلك الأفكار التي سنتعرض لها في وريقاتنا القادمة سواء أكانت في هذا البحث أو في غيره من سلسلة أبحاثنا وتأملاتنا في تراث ابن العربي المعروف بـ (الفتوحات المكية) فهو قد قال بأفكار كثيرة لابد لنا حتى نفهمها – قدر الطاقة – من تتبع أساسياته ومبادئه ومنطلاقاته الفكرية التي ادت به إلى القول بتلك الأفكار.

---

(١) محمد غلاب، التصوف المقارن، مكتبة نهضة مصر، مصر، ص١١٧بتصرف.

على أن ابن عربي اشترط في كل هذا شرطا عظيما ألا وهو: (ولا يهد ركنا من أركان الشريعة، ولا يبطل أصلا من أصولها)، وهذا ينبهنا إلى أمرين عظيمين وهما:

أولا: على ضرورة التروي والتأني قبل إصدارنا للأحكام- هذا إذا توجب علينا إصدار الحكم- فقد يكون الأمر خارج عن حدود عقولنا وإمكانيات إدراكاتنا[١]، أو بعيدا عن زوايا وجهة نظرنا، أو أن خبراتنا لم تصل بنا بعد إلى معرفته والإحاطة به، لذا يجب علينا التوقف عن الحكم على الأشياء والأمور وإعطاء مساحة للفكر والتأمل والتأني والانتظار فلعل الله أن يحدث بعد ذلك أمرا.

ولنا في استدلال ابن عربي على هذا الموقف الأسوة الحسنة فهو يستدل ويستشهد على حدوث ذلك بقصص ومواقف كثيرة لعل من أهمها وأظهرها قصة موسى والخضر، فقد اعترض موسى كثيرا لعدم وصوله للحكمة من أفعال الخضر، ولو كان انتظر وأمهل نفسه بعض الوقت والفكر والخبرة لما اعترض ولعلم الغاية والمقصد من وراء أفعال الخضر، وهذا درس وعبرة عظيمة لنا دميعا يجب علينا ألا نغفل عنها أبداً.

ثانيا: اهتمام ابن عربي الكبير والعظيم بمقام العلم والعقل ومكانته في بناء الإنسان ومعرفته بنفسه وبربه، بما لا يتعارض من أصول الدين وثوابته، بل يعمل العقل على الحفاظ على ثوابت الدين وأركانه، وكيف لا وابن عربي يعتبر الجهل مضاد للدين، فإن الدين- عنده- علم من العلوم[٢] وهذا يشير إلى أن العقل والنقل هما جناحا المؤمن يحلق بهما في سماء المعرفة.

إلا إن ابن عربي، لا يجعل العقول غير محدودة، بل هي محدودة بحدين:

الأول: حد في ذاتها.

الثاني: حد في غيرها.

---

(١) السفر (٦) ص ٢٦٥ بتصرف.

(٢) السفر (١) ص١٤٩.

أما الذي في ذاتها فهو قدرتها على التفكير في ذاتها، فإن للعقل حد يقف عنده من حيث هو مفكر، أي قدرات العقل قد تكون أقل من الجهد المطلوب للحصول على المعرفة.

ونلاحظ أن ابن عربي، يشير إلى المحدودية العقلية من حيث هي مفكرة، لا من حيث هي قابلة، فيرى أن الأمور التي تستحيل عقلا، فإنها لا تستحيل بالنسبة الإلهية، ويرى أن الأمور التي لا تستحيل عقلا، فإنها تستحيل نسبة إلهية[1].

وأما الذي في غيرها فهو ضرورة عمل العقل في حدود الشرع، وألا يخرج العقل عن إطار النقل.

(١) السفر (١) ص١٨٧.

# المبحث الثالث

# معرفة الله تعالى

**١-معرفة الله تعالى:**

يرى ابن عربي أن سبب الحيرة في علمنا بالحق تعالى هو طلبنا معرفة ذاته جل وعلا، بالدليل العقلي [١]، والدليل العقلي قد مُنِعَ من إدراك حقيقة ذات الحق[٢].

لذلك لابد أن نفرق بين العلم بالله تعالى وبكونه إلها، وبين معرفة ذات الله تعالى.

فمعرفة الله تعالى ممكنة، وهي موقوفة على الشهود والرؤية بلا إحاطة.

أما العلم بألوهية الله تعالى، فابن عربي يرى أنه واجب علينا شرعا العلم بألوهية الله تعالى، وذلك استنادا إلى قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم(فاعلم أنه لا إله إلا الله).

أي إعلم (بي) من إخباري لك الموافق لبحث ونظرك، لتصبح مؤمنا بالله وبوجوده عقلا، وسمعا[٣].

ومعنى ذلك أن المعرفة بكونه إلها موقوفة على أمرين[٤]، وهما:

١- الوهب الإلهي.

وهي معرفة متواترة قاطعة ليس للشبهات عليها سبيلاً.

٢- النظر والاستدلال[١].

---

(١) زينب بسيوني أبواليزيد، رؤية المحاسبي للعقل وأثره في الفلسفة الإسلامية الغزالي نموذجاً، ، مجلة كلية أصول الدين بالمنوفية، العدد الأربعون، مصر، ٢٠٢١م، ص ٩٥٥، بتصرف.

(٢) السفر(٤) ص ٢١٦بتصرف.

(٣) السفر(٢)ص ٩٣.

(٤) على أحمد التجاني، الجانب الإلهي في كتاب تأويلات أهل السنة، مجلة قطاع أصول الدين، العدد السادس عشر، مصر، ٢٠٢١م، ص٢٦٥٦، بتصرف.

وهي معرفة بطريق الخَرْص، ولذلك تقبل الشبهات، بل وتقدح فيها الشبهات[٢].

على أن العلم بالله تعالى، بمعنى العلم بالذات المقدسة على ما هي عليه، فهذا أمر محال.

فالذات لا تعلم أبداً على ما هي عليه.

إنما تعرف الذات من جهة سلب الأوصاف عنها[٣].

وتعلم من جهة الآثار والنواتج.

وكما يقول المناطقة في "التعريفات" فتعريف الله تعالى بالرسم لا بالحد.

فنحن لن نصل إلى العلم بالله إلا بالعجز عن العلم به، فالعلم بالسلب هو العلم بالله تعالى، وهذا هو العلم بعدم العلم[٤].

**٢-شروط معرفة الله تعالى:**

١- عدم التقييد(على أن التقييد هنا يشمل جميع المخلوقات) ولا بد أنه يقصد بالمعرفة هنا المعرفة بالحد أو على سبيل التفصيل، فهو يرى أن ممكن الوجود لا يمكنه معرفة واجب الوجود؛ وذلك لأن ذات الممكن لا تقتضي ذات الواجب، وكيف يمكن أن يصل الممكن إلى معرفة الواجب بالذات، وما من وجه لممكن الوجود إلا ويجوز عليه الفناء والعوز والإندثار؟فلو كان هناك وجه للجمع بين الممكن والواجب بذاته، لجاز على الواجب ما يجوز على الممكن من ذلك الوجه المشترك بينهما من الفناء والعوز والإندثار، وهذا محال في حق واجب الوجود.

(١) السفر(٣) ص٥٧.
(٢) السفر (٩) ص ٧٢ بتصرف.
(٣) السابق ص ٢٧٧- ٢٨١.
(٤) السفر(٢)ص ٩٣.

إذن فإثبات وجه جامع بين الواجب والممكن محال؛ لأن وجوه الممكن تابعة له، وهو في نفسه، يجوز عليه العدم، فلوازمه أحق وأحرى بهذا الحكم.

والعكس، فلو جمع بين الممكن والواجب وجه، لثبت للممكن ما يثبت للواجب بذاته من ذلك الوجه، وليس هناك شيء قد ثبت للممكن مما هو ثابت للواجب بذاته، وعليه فوجود وجه جامع بينهما، محال[١].

**٣-شرط العلم بالله تعالى:**

هو العلم بنا، فالعلم بأنفسنا يقودنا إلى العلم بالله تعالى من حيث أن:

- علمنا بافتقار الجسد الإنساني إلى مدبر ومحرك، يستلزم العلم بوجود الله تعالى.
- علمنا بأن مدبر الجسد الإنساني هي روح واحدة فقط، يستلزم العلم بوحدانية الله تعالى.
- علمنا بأن الجسد الإنساني لا يتحرك إلا بإرادة، يستلزم العلم بوجود إرادة لله تعالى.
- علمنا بأن الجسد لا يتحرك إلا بعلم، يستلزم العلم بعلم الله تعالى.

وهكذا في بقية الصفات.

أي أننا كلما علمنا خاصية جديدة في ذاتنا ونفسنا، نستلزم وجود مشترك بيننا وبين الحق تبارك وتعالى فيها.

وبشكل عام فوجودنا موقوف على وجوده تعالى، والعلم به موقوف على العلم بنا من جهة العقل لا من جهة الخبر[٢].

يقول الحق جل وعلا (وفي أنفسكم أفلا تنظرون)[٣].

فالحق أحالك عليك بالتفصيل، وأخفاك عنك بالإجمال.

---

(١) السفر (١) ص١٨٨.

(٢) السفر (٥) ص ١٢٣ بتصرف.

(٣) سورة الذاريات الآية ٢١.

ففي التفصيل يقول تعالى (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما)

ثم أجمل الحق خلق النفس الناطقة، وهي التي بها يكون الإنسان إنسانا، يقول الحق تعالى (ثم أنشأناه خلقا آخر[١])[٢].

**٤-الطريق إلى معرفة الله تعالى:**

يرى ابن عربي أن الراغبين في السفر إلى الله تعالى، طريقهم إلى الله تعالى على أربع شعب:

١- بواعث، وهي ثلاثة أشياء:

١-١- رغبة، وهي تنقسم إلى:

١-١-١-رغبة في المجاورة، وهي رغبة فيما عنده

١-١-٢- رغبة في المعاينة، وهي رغبة فيه.

١-٢- رهبة، وهي تنقسم إلى:

١-٢-١-رهبة من العذاب.

١-٢-٢- رهبة من الحجاب.

١-٣- تعظيم، وهو إفراده تعالى عن نفسك، وجمعك به جل وعلا.

٢- دواع، وهي خمسة أنواع وهم:

٢-١- الهاجس السببي، ويسمى "نقر الخاطر".

٢-٢ الإرادة.

٢-٣ العزم.

٢-٤ الهمة.

٢-٥ النية.

---

(١) سورة المؤمنون الآية ١٤.

(٢) السفر (٥) ص ١٤٠ بتصرف.

٣- أخلاق، وهي على ثلاثة أنواع، وهم:

٣-١- خلق متعد، وهو على قسمين، وهما:

٣-١-١- متعد بمنفعة، مثل الجود والفتوة.

٣-١-٢- متعد بدفع مضرة، مثل العفو والصفح واحتمال الأذى مع القدرة الجزاء والتمكن منه.

٣-٢- خلق غير متعد، مثل الزهد والتوكل والورع.

٣-٣- خلق مشترك، مثل الصبر على أذى الخلق وبسط الوجه.

٤- حقائق [1]وهي أربعة أنواع، وهم:

٤-١- حقائق ترجع إلى الذات المقدسة، وهي - كما يرى ابن عربي- كل مشهد يقيمك الحق فيه، بلا تكييف ولا تشبيه، ولا يمكن للألفاظ التعبير عنه، ولا تتمكن الإشارات من الإيماء إليه.

٤-٢- حقائق ترجع إلى الصفات المنزهة، وهي النسب، وهي كل مشهد يقيمك الله تعالى فيه، وتتمكن فيه من معرفة أسمائه تعالى وصفاته، سواء المختلفة منها والمتقابلة والمتماثلة.

٤-٣- حقائق ترجع إلى الأفعال، وهي "كن"، وهي كل مشهد يقيمك الله تعالى فيه، تتمكن فيه من معرفة الأرواح والبسائط والمركبات والأجسام، وكذلك معرفة الاتصال والانفصال.

٤-٤- حقائق ترجع إلى المفعولات، وهي الاكوان والمكونات، وهي كل مشهد يقيمك الله تعالى فيه، وتتمكن فيه من معرفة (كن)وتعلق القدرة بالمقدور بنوع خاص، وذلك لأن العبد لا فعل له، ولا أثر لقدرته الحادثة الموصوف بها.

ويذكر ابن عربي أن الحقائق الكونية لها ثلاث مراتب، وهي:

المرتبة العلوية، وهي المعقولات.

المرتبة السفلية، وهي المحسوسات.

---

(١) السفر (١) ص١٥٠.

المرتبة البرزخية، وهي المتخيلات.

وابن عربي بعد أن ذكر كل هذه الحقائق، عبر عنها بما نعرفه جميعا باسم" الأحوال والمقامات"، فالمقام عنده هي: كل صفة يجب الرسوخ فيها، ولا يصح التنقل عنها، كالتوبة.

والحال عنده هو: كل صفة تكون فيها في وقت دون وقت، كالسكر والمحو والغيبة، أو يكون وجودها مشروط بشرط، كالصبر مع البلاء، والشكر مع النعماء.

على أن هذه الأمور على قسمين:

قسم كماله في ظاهر الإنسان وباطنه، مثل التوبة والورع.

قسم كماله في باطن الإنسان، مثل الزهد والتوكل.

ويرى ابن عربي أيضا أن من المقامات ما:

يتصف به الإنسان إلى موته، كالرياضة والمجاهدة.

يتصف به الإنسان إلى يوم القيامة، كالخوف والرجاء.

يتصف به الإنسان في الدنيا والآخرة، كالمشاهدة والأنس بالله تعالى.

كما يبين ابن عربي أن الذي أدي بالطالبين إلى هذه البواعث والدواعي والأخلاق والحقوق، هو ثلاثة حقوق تفرضت عليهم، ألا وهي:

١- حقوق الله تعالى عليهم.

٢- حقوق لأنفسهم عليهم.

٣- حقوق للخلق عليهم.

فأما الحق الذي لله تعالى علي الراغبين بالسفر إلى الله تعالى فهو: أن يعبدوا الله تعالى ولا يشركون به شيئا.

وأما الحق الذي لأنفسهم على أنفسهم فهو: ألا يسلكوا بها من الشعب والطرق إلا طريق السعادة والنجاة.

وأما الحق الذي للخلق على أنفسهم فهو: كف الأذي كله عنهم (على أن ابن عربي -كما هي عادته من اظهار احترام الشرع- يستثني إقامة الحدود

الشرعية من الأمور الواجب الكف عنها، بل إقامة الحدود الشرعية على ما فيها من عقاب وألم فإنها واجبة الإقامة والتنفيذ)، وصنائع المعروف معهم قدر الطاقة والاستطاعة، وفي الحدود التي يقربها الشرع وينبه عليها[١].

**٥-الطريق إلى العلم بالله جل وعلا:**

يرى ابن عربي أن للعلم بالله تعالى طريقان لا ثالث لهما، وهما:

١- طريق الكشف، وهو علم ضروري يجده الإنسان في نفسه، ويتحصل عليه من الكشف[٢].

وهذا العلم بهذه الطريقة له خصائص منها:

- لا يقبل الشبهات.
- لا يقدر الإنسان على دفعه.
- لا يجد له الإنسان دليلاً سوى أنه يجده في نفسه.
- به يستطيع الإنسان دفع شبهات وضلالات الشيطان [٣].

٢- طريق البحث والفكر والاستدلال البرهاني العقلي، وهذا الطريق نحصل عليه من البحث والنظر، والعلم بهذه الطريقة له خصائص منها:

- يقبل الشبهات[٤].
- نقدر على دفعه.
- نستطيع إيجاد الأدلة عليه[٥].

---

(١) السفر(١) ص ١٤٩-١٥٠.

(٢) ابن عربي، التجليات الإلهية، تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، دانشكاهي، إيران، ١٩٨٨م، ص٣٨٨بتصرف.

(٣) السفر(٥) ص ١٥٢ بتصرف.

(٤) السفر (٥) ص ١٤٨ بتصرف.

(٥) السفر(٥) ص ٧٤ بتصرف.

## الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات

أهم النتائج:

١- ابن عربي صوفي وفيلسوف ومفكر له مكانة كبيرة.

٢- ابن عربي لا يتعرض له من الدارسين إلا من يصاحبه فترة ليست بالقصيرة، ويجاهد نفسه في محاولة فهم نصوصه في سياقاتها المختلفة.

٣- الفتوحات المكية موسوعة إسلامية عظيمة تحوي الكثير من العلوم.

٤- العقل له مكانة عظيمة في فكر ابن عربي، وقد احتكم له ابن عربي- مع النقل- في جل موضوعات الفتوحات.

٥- اهتم ابن عربي بالعلم والمعرفة المبنيان على العقل والنقل في تأسيس فكره ومنهجه ولطالما نبه على أهميتهما وأنهما لا يمكن تجاهلهما.

٦- من طرق معرفة الله تعالى عند ابن عربي العقل والعلم، ولم يقف الباحث عند هذه النقطة كثيراً في هذه الوريقات؛ لأنه سيقف عندها في التوصيات.

**التوصيات:**

١- يحتاج ابن عربي لتضافر جهود الباحثين وربما جهود المؤسسات العلمية المتخصصة لإبراز تراثه إلى النور.

٢- لابد من الاهتمام بالفتوحات المكية باعتبارها العمل الأضخم لابن عربي وباعتبار أنها تحوي الكم الأكبر من أفكاره وفلسفته.

٣- من وجهة نظر الباحث هناك الكثير من الجوانب والموضوعات البحثية التي ينبغي الاهتمام بها والعمل عليها استناداً إلى إيضاح وإثبات المكانة العالية للعقل والعلم عنده ومنها:

٣-١- التطور الدلالي لمصطلح العقل عند ابن عربي.

٣-٢- التطور الدلالي لمصطلح العلم عند ابن عربي.

٣-٣- التطور الدلالي لمصطلح المعرفة عند ابن عربي.

٣-٤-الإلهيات عند ابن عربي.

٣-٥- عقيدة ابن عربي.

٣-٦المنطق الصوري في الفتوحات المكية.

٣-٧- فلسفة ابن عربي الخلقية.

٣-٨- "وحدة الوجود عند ابن عربي" نحو رؤية مختلفة.

٣-٩- وحدة الوجود وتكامله بين ابن عربي واسبينوزا.

٣-١٠-الحقيقة الأحمدية والمحمدية وعلاقتهما بالمقامات الإلهية.

٣-١١- منهجية ابن عربي في الفتوحات المكية.

٣-١٢- طرق الاستدلال (نماذج تطبيقية) في الفتوحات المكية.

## المصادر:

١- القرآن الكريم.

٢- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحي، تصدير ومراجعة ابراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٤م.

٣- ابن عربي، التجليات الإلهية، تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، دانشكاهي، إيران، ١٩٨٨م.

٤- ابن عربي، فصوص الحكم، شرح القاشاني، مكتبة الفكر الجديد، ط١، مصر، ٢٠١٦م.

المراجع:

٥- إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية، دار الشعب، ط٢، مصر، ١٩٦٩.

٦- ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد ابراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، ط٢، بيروت، ١٩٩٦م.

٧- ابن رشد، الآثار العلوية، مراجعة زينب الحضيري، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٤م.

٨- ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تصدير، ابراهيم مدكور، ط المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٤م.

٩- ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، تصدير ومراجعة ابراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٣م.
١٠- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، دار التراث العربي، ط١، ج٢، مصر، ١٩٨٢م.
١١- الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق عبد الله محمد اسماعيل وابراهيم سليمان سويلم، ط مجمع البحوث الإسلاميه الأزهر الشريف، ط٢، مصر.
١٢- زينب بسيوني أبواليزيد، رؤية المحاسبي للعقل وأثره في الفلسفة الإسلامية الغزالي نموذجاً، مجلة كلية أصول الدين بالمنوفية، العدد الأربعون، مصر، ٢٠٢١م.
١٣- سعاد الحكم، المعجم الصوفي، دندرة، ط١، بيروت، ١٩٨١م.
١٤- سعاد الحكم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر الحديث، بيروت، ١٩٩١م.
١٥- الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، ج١، لبنان.
١٦- عاطف العراقي، العقل والتنوير، دار قباء، مصر، ١٩٩٨م.
١٧- على أحمد التجاني، الإدراك الحسي عند محي الدين بن عربي، مجلة "آفاق" حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالشرقية، العدد السابع، الجزء الأول، مصر، ٢٠٢٠م.
١٨- على أحمد التجاني، الجانب الإلهي في كتاب تأويلات أهل السنة، مجلة قطاع أصول الدين، العدد السادس عشر، مصر، ٢٠٢١م.
١٩- على أحمد التجاني، العقل عند الماتريدية، مجلة كلية اصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية، العدد ٤٠، مجلد٢/مصر/٢٠٢١م.
٢٠- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مشيخة الأزهر، ماليزيا، ٢٠١٧م.
٢١- الغزالي، المنقذ من الضلال، ط مشيخة الأزهر، ماليزيا.

٢٢- الغزالي، الرسالة القشيرية، مشيخة الأزهر، ماليزيا، ٢٠١٧م.
٢٣- الغزالي، القسطاس المستقيم، ط مشيخة الأزهر، ماليزيا، ٢٠١٧م.
٢٤- الغزالي، محك النظر، مشيخة الأزهر، ماليزيا، ٢٠١٧م.
٢٥- الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، ط١، لبنان، ١٩٩٣م.
٢٦- الغزالي، معيار العلم، الغزالي، مشيخة الأزهر، ماليزيا، ٢٠١٧م.
٢٧- الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مكتبة الآداب، ط٣، مصر، ٢٠٠٧م.
٢٨- ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٧م.
٢٩- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
٣٠- محمد غلاب، التصوف المقارن، مكتبة نهضة مصر، مصر.
٣١- محمد الحافظ التجاني، الحق في الحق والخلق، ط١، مكتبةالنهار، مصر، ٢٠٠٤م
٣٢- محمود زقزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ط دار الطباعة المحمدية، ط١، مصر، ١٩٨٥م.
٣٣- محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٥٣م.
٣٤- نور الدين مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مكتبة الرشد، ط١، السعودية، ٢٠٠٥م.

**Sources**:
1- The Holy Quran.
2- Ibn Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyya*, Egyptian General Book Organization, Egypt ,1994 AD.
3- Ibn Arabi, *At-Tajaliyyat Al-Ilahiyyah*, Iran,1988 AD.
4- Ibn Arabi, *Fusous Al-Hukm*, *Sharh Al-Qashani*, Al-Fikr Al-Jadid Library,1st Edition, Egypt,2016.

**References**:
1- Ibrahim Zaki Khurshid et al., *Islamic Encyclopedia*, Arabic Version, Dar Al-Shaab,2nd Edition, Egypt,1969.
2- Ibn Hazm Az-Zaheri, *Al-Fasl fi Al-Milal wa Al-Ahwaa wa An-Nihal*, Dar al-Jil,2nd Edition, Beirut,1996.
3- Ibn Rushd, *Al-Athar Al-Alawiyyah*, Zainab Al-Hudairi Review, Supreme Council of Culture, Egypt,1994.
4- Ibn Rushd, *Talkhees Kitab An-Nafs*, Foreword, Ibrahim Madkour, Supreme Council of Culture, Egypt,1994.
5- Ibn Sina, *Al-Shifa*, *At-Tabiyyat*, *As-Samaa At-Tabiee*, Egyptian General Book Organization, Egypt,1983 AD.
6- Ibn Qayyim Al-Jawziyah, *Madarej As-Salikeen*, Dar At-Turath Al-Arabi,1st Edition, Part 2, Egypt,1982 AD.
7- Al-Razi, *Kitab Al-Arbeen fi Usul Ad-Deen*, Islamic Research Academy edition, Al-Azhar Ash -Sharif ,2nd Edition, Egypt.
8- Zainab Bassiouni Abu Al-Yazid, *Roayat Al-Muhasabi li Al-Akl wa Athruh fi Al-Falsfah Al- Islamiyyah Al-Ghazali Namozajan*, Journal of the Faculty of Usul Ad-Deen in Menoufia, Fortieth Issue, Egypt, 2021 AD.
9- Suad Al-Hakam, *Al-Mujam As-Sufi*, Dandara,1st Edition, Beirut,1981.
10- Soad Al-Hakam, *Ibn Arabi wa Mawlid Lughah Jadidah*, Al-Moassasah Al-Jamiyyah li Ad-Dirsat wa An-Nashr, Beirut,1991.
11- Ash-Shahristani, *Al-Milal wa An-Nihal*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Part 1, Lebanon.

12- Atef Al-Iraqi, *Al-Aql wa At-Tanweer*, Dar Qibaa, Egypt,1998 AD.

13- Ali Ahmed At-Tijani, *Al-Idrak Al-Hissei inda Muhyee Ad-Deen Ibn Arabi*, "Afaaq" Magazine, Yearbook of the Faculty of Islamic and Arab Studies for Boys in Sharqiyya, Issue 7, Part 1, Egypt,2020 AD.

14- Ali Ahmed At-Tijani, *Al-kitab Al-Ilahi fi Kitab Taweelat Ahl As-Sunnah*, Journal of the Sector of Usul Ad-Deen, Sixteenth Issue, Egypt,2021 AD.

15- Ali Ahmed At-Tijani, *Al-Aql inda Al-Matridiyyah*, Journal of the Faculty of Usul Ad-Deen and Islamic Dawah in Menoufia, No. 40, Volume 2/Egypt/2021 AD.

16- Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi Al-Ietiqad*, Mashiakhat Al-Azhar, Malaysia,2017.

17- Al-Ghazali, *Al-Munqiz min Ad-Dalal*, Mashiakhat Al Azhar, Malaysia.

18- Al-Ghazali, *Ar-Risalah Al-Qushyriyyah*, Mashiakhat Al-Azhar, Malaysia,2017 AD.

19- Al-Ghazali, *Al-Qistas Al-Mustaqim*, Mashiakhat Al-Azhar, Malaysia,2017 AD.

20- Al-Ghazali, *Mahak An-Nazr*, Mashiakhat Al-Azhar, Malaysia,2017 AD.

21- Al-Ghazali, *Al-Mustasafa fi Elm Al-Usul*, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah,1st Edition, Lebanon,1993 AD.

22- Al-Ghazali, *Miyar Al-Elm*, Al-Ghazali, Mashiakhat Al-Azhar, Malaysia,2017 AD.

23- Al-Kashani, *Mujam Mustalaht As-Sufiyyah*, Al-Adaab Bookshop ,3rd Edition, Egypt,2007 AD.

24- Maria Luisa Bernieri, *Journey Through Utopia*, Alam Al-Marifah, Kuwait,1997 AD.

25- Muhammad Lutfi Juma, *Tarikh Falasifat Al-Islam fi Al-Mashriq wa Al-Maghreb*, Al-Maktabah Al-Ilmiyyah Beirut, n. d.

26- Mohamed Ghallab, *At-Tasawuf Al-Muqaran*, Nahdet Misr Library, Egypt.

27- Mohamed Hafez At-Tijani, *Al-Haqq fi Al-Haqq wa Al-Khalq*, Al-Nahar Bookshop ,1st Edition, Egypt ,2004AD
28- Mahmoud Zaqzouq, *Dirasat fi Al-Falsafah Al-Haditha*, Dar Al-Tibbaa Al-Muhammadiyah,1st Edition, Egypt, 1985 AD.
29- Mahmoud Qassem, *Al-Mantiq Al-Hadith wa Manahij Al Bahth*, Anglo-Egyptian, 2nd Edition,1953 AD.
30- Nour Ad-Din Mukhtar Al-Khadimi, *Al-Ijtihad Al-Maqsadi*, Ar-Rushd Bookshop, 1st Edition, Saudi Arabia, 2005 AD.

# الفهرس